شرح الاشارات

# شرح الاشارات

تصنيف مولانا الامام العالم الفاضل الكامل المحقق
الحبر العلامه وحيد العصر وفريد الدهر لسان الحق
برهان الشريعة فخر الملة صدر الامة جمال الطوايف
مقتدى الخلق الداعي الى الله سيد العلما والفقها
محمد بن عمر الخطيب الرازي برد الله مضجعه





قال النبي صلى الله عليه وسلم كلمة الحكمة ضالة الحكيم



بسم الله الرحمن الرحيم على واهب الوجود توكلت

أما بعد حمد من يستحق الحمد لذاته وهو يستوجب الشكر لكمال الهيئة ويتقاصر الأوهام
عن الإحاطة بكبريائه وعظمته وتتحير الأفهام في لطائف آلائه ورأفته والصلوة على محمد سيد صفوته
وعلى آله وأصحابه وعترته ۝ فإن العقول متطابقة والألباب متوافقة على أن العلم أفضل
السعادات وأجل الكمالات وأرفع الدرجات وأن أصحابه أفضل الناس شعارا وأحسنهم دثارا وأطيبهم
عودا ونجارا وأعلاهم منصبا وفخارا لا سيما العلوم الحقيقية والمطالب اليقينية التي لا تختلف
باختلاف الأمكنة والأزمان ولا تتغير بتغير الشرائع والأديان وأفضلها العلم بالموجودات المجردة
عن المواد البعيدة عن القوة والاستعداد فإن تفاوت العلوم في الدرجات بسبب تفاوت
مراتب المعلومات ومهما كان المعلوم أجل وأرفع كان العلم الحاصل به في الدارين أنفع ولا شك أن
ذات الله تعالى وصفاته أكمل الموجودات بل لا نسبة له تعالى إلى شيء من الممكنات في شيء مما يتعلق
بكمال الصفات والذات فلا جرم صار العلم به أعلى العلوم شأنا وأظهرها برهانا وأقواها أركانا
وأوضحها تبيانا ولما كان كتاب الإشارات والتنبيهات من كتب الشيخ الرئيس المشتمل على هذا الفن
وإن كان صغير الحجم إلا أنه كبير العلم عظيم الاسم مستغلق النظم مستصعب على الفهم مشتمل على العجب العجاب
منطو على لباب كلام أولي الألباب متضمن للنكت العجيبة والفوائد الغريبة التي خلت عنها أكثر المبسوطات
ولا توجد في شيء من المطولات ورأيت أكثر الخلق مقبلين على تحقيق معانيه باحثين عن أسراره و
مبانيه متفحصين عما فيه من الغوامض والمشكلات متصفحين ما فيه من الفوائد والنكات ثم رأيت بعضهم
يرجعون عنه بخفي حنين وينصرفون إليه ووراءهم بدون قرة عين وكنت قد صرفت طرفا صالحا
من العمر إلى تتبع نصوصه وتفهم فصوصه واستكشاف أسراره والتعمق في أغواره فأردت أن
أثبت تلك الفوائد إرشادا للطالبين إلى هذا المطلب العظيم والمقصد الكريم فصرفت عنان العناية
إلى تلخيص ذلك الشرح وترتيبه وتبويبه وتهذيبه مجتنبا عن التطويل المنتهي إلى الإملال وعن
الاقتصار المستعقب للإخلال وخدمت به مولانا حرس الله علاه ورفع إلى فوق الفرقدين
ارتقاءه فإنه الواقف على نهاية أقدام الحكماء والعالم بتفاوت درجات العلماء والمحقق الذي
يشار إليه في الآفاق والموفق الذي تحرر نتائج ذهنه في الأوراق والفائز بكل الكمالات

والنجار والتجار الاصل والحسب معا

والمدقق

الإنسانية والمنتهي إلى كل السعادات النفسانية فطالما كنت أطلب من يعرف قدر ما تحملته في تحصيل هذا الشرح
من المشاق وإنفاق العمر على تضييع ما في الدفاتر والأوراق فلما انتهيت إلى حضرته وتشرفت بعتبته وشاهدت
ما آتاه الله من الخاطر الوقاد والطبع النقاد وعرفت انصراف خاطره إلى إتمام شرح هذا الكتاب والإكباب
على تكميله من غير إخلال وإطناب بحيث يتميز فيه القشر عن اللباب والسراب عن الشراب لا جرم خضت في تيار
بحاره واستخراج درره وأسراره معتمدا في ذلك على مفيض الجود ومتوكلا على واهب وجود كل
موجود ۝ **قال** الشيخ أحمد الله على حسن توفيقه وأسأله هداية طريقه وإلهام الحق
بتحقيقه **قلت** إنك ستعرف أن النفس الناطقة قوتين عالمة وعاملة ويمكن حمل هذه الخطبة
على المراتب المرتبة الواقعة في كل واحدة من القوتين فأما مراتب القوة النظرية فذلك لأن النفس
في مبدأ الفطرة يكون خالية عن كل العلوم ثم إنه تحصل لها العلوم الضرورية بسبب إحساس الحواس
بالجزئيات ثم إن تلك العلوم الضرورية تكتسب النفس سائر العلوم النظرية فاستعمال الحواس لحصول
العلوم الضرورية هو المرتبة الأولى وترتيب العلوم الضرورية وتركيبها بحيث يتأدى منها إلى العلوم
النظرية هو المرتبة الثانية والوصول منها إلى تحقق تلك العلوم النظريات هو المرتبة الثالثة ولا شك أن التوفيق

من الله تعالى هو الأمر المقرب إلى السعادة الأبدية ولما كانت الحواس هي المبادي لحصول تلك العلوم
التي هي أسباب تلك السعادات الأبدية لا جرم كانت الحواس توفيقا من الله تعالى وهو المعني بقوله
أحمد الله على حسن توفيقه ۝ وقوله وأسأله هداية طريقه إشارة إلى الدرجة الثانية ومني الانتقال
من تلك الضروريات الفطريات إلى النتائج ولا يتم ذلك إلا بهداية الله تعالى فإن الطرق مختلفة والسبل
متفاوتة والتمييز بين الحق والباطل لا يكون إلا بهداية الله تعالى ۝ وقوله وإلهام الحق بتحقيقه إشارة

إلى المقام الثالث وهو الوصول إلى النتائج وإنما جعل ذلك إلهاما لما ثبت في الحكمة أن الأفكار ليست أسبابا
موجبة للصور العقلية بل هي معدات للنفس لقبول الصور العقلية عن واهب الصور وأما حمل هذه
المراتب على درجات القوة العملية فذلك لأن أول المراتب تهذيب الظاهر وذلك إنما يتم بالتوفيق على استعمال
الشرائع الحقة الإلهية وثانيها تهذيب الباطن عن الأخلاق الردية وهي الطريق المحمودة المرضية وثالثها
ما يحصل عقيب تجرد النفس عن العلائق الدنية البدنية ومنى أن تتحلى بحلية الحق وتتجلى لها الصور
المجردة عن المادة وهو المراد بقوله وإلهام الحق بتحقيقه ۝ قوله ومبتدئ من علم المنطق ۝

قلت ان الناس اختلفوا في أن المنطق هل هو من العلوم اولا والحاصل ان هذا الخلاف لفظي فان عني
بالعلم صورة مطابقة للامر الحاصل في الخارج فالمنطق ليس من قبيل العلوم فان موضوعه المعقولات الثانية
وهي العوارض اللاحقة للماهيات عندما تكون في الاذهان من حيث يمكن أن يتأدى منها الى اكتساب المجهولات
ومعلوم ان ذلك مما لا يوجد في الخارج وان عني بالعلم كل امر مدرك يكون للنفس به شعور سواء كان
ذلك موجودا في الخارج أو لم يكن فالمنطق علم واذا ثبت ان المنطق ليس بعلم جعلناه آلة للعلم المطلق والآلة
يجب تقديمها وان جعلناه علما فهو لا يكون آلة للعلم المطلق والا لكان آلة لنفسه بل للعلم ما عدا المنطق من العلوم
ويكون جزءا من العلم المطلق فيكون الاختلاف ما بين المنطق والعلم اختلاف ما بين الاعم والاخص ولا بد للآلة
على كلا الحالين يجب تقديمها فلهذا السبب ابتدأ الشيخ به وقدمه على سائر العلوم ○ وقوله ومنتقل
عنه الى علم الطبيعة لا يعني به العلم الباحث عن القوة الطبيعية فقط بل اعم من ذلك وهو العلم الباحث
عن الجسم الطبيعي من جهة ما يصح عليه الحركة والسكون ○ وقوله وما قبله يريد به الفلسفة الاولى وهي
قد يسمى بما قبل الطبيعة لان المجردات علل للطبيعيات بالذات فهي قبلها بالذات وايضا فان المفارقات
أشرف من المقارنات وقد يسمى الفلسفة الاولى بما بعد الطبيعة بعدية بالتعلم فان الاغلب انه انما يتوصل
الى الالهيات بواسطة الطبيعيات الا ان الشيخ في هذا الكتاب لما دل اثبات واجب الوجود دل على صفاته
وكيفية صدور الافعال عنه من غير بناء منه على شيء من المقدمات الطبيعية بل اعتبر في ذلك نفس الوجود
لا جرم لم يكن هذا العلم متأخرا عن العلم الطبيعي بحسب التعليم الذي في هذا الكتاب وهو قبله بحسب الوجهين
فاذا يكون الالهي قبل الطبيعي مطلقا بحسب التعليم الذي في هذا الكتاب فلهذا استاه الشيخ هنا بما قبل
الطبيعة ○ قال الغرض من المنطق ان تكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها
عن ان يضل في فكره ○ قلت الآلة ما يكون متوسطا بين الفاعل والمنفعل لوصول اثره اليه
والقانون صورة كلية منطبقة على الجزئيات ليعرف احكامها منها ولا شك ان المنطق آلة على هذا
التفسير لان النفس اذا حاولت تحصيل الصور العقلية لا يمكنها ذلك او يعسر الا عند استعمال المنطق فان قيل
لو كان استخراج المجهولات بالمنطق والمنطق من المجهولات يجب احتياجه الى منطق آخر فنقول المباحث
المنطقية منها ما يكون لفظية كالبحث عن معنى المطلق والممكن والوجودي والضروري ومنها ما يكون التصديق
به متوقفا على حصول تصور طرفيه ومنها ما يطلب تحقيقه بالبرهان لكن يكون له ترتيب متسق منتظم



مثل العلوم العددية والهندسية فلا يقع الغلط فيه الا نادرا واما الذي لا يكون له ترتيب بين عن
وقوع الغلط فيه فان كان شيء من المباحث المنطقية كذلك فانها تتبين بالاقسام التي ذكرناها فلا يلزم
التسلسل ولا الدور واما ان المنطق قانوني فلانه امر كلي يصح استعماله في جميع المطالب وانما آلة يعصمه
مراعاتها عن أن يضل في فكره لان المنطق لذاته لا يعصم الذهن عن الزلل لان المنطقي الذي لا يراعي قوانين
المنطق كثيرا ما يقع له الغلط بل العاصم هو رعاية تلك القوانين وظاهر أن هذه العبارة اولى من قول
من قال ان المنطق آلة عاصمة للذهن ○ فان قيل حقيقة المنطق هي الآلة القانونية فكيف يكون
ذلك هو الغرض من المنطق فنقول ليس الغرض من المنطق هو هذه الآلة بل حصول مثل هذا الشيء
عند الانسان هو الغرض كما اذا قيل الغرض من السيف ان يكون عند الانسان آلة حديدية فالآلة الحديدية
هي السيف وحصول ذلك عند الانسان هو الغرض قال واعني بالفكر هنا ما يكون عند
اجماع الانسان قلت المحكم بان المنطق يعصم الفكر عن الخطأ احتاج الى تحقيق معنى الفكر لان
العلم بان ما يعصم الفكر او لا يعصمه بعد العلم بالفكر وهنا اشكالان ○ الاول انه قال واعني بالفكر
هنا ما يكون عند الاجماع على الانتقال وهذا مشعر بان الفكر امر وراء الاجماع على الانتقال وهو مغاير
لذلك الانتقال لكنه حد الفكر في الشفاء وسائر الكتب انه حركة ذهن الانسان نحو المبادي للمطالب
ليرجع منها الى المطالب فبين كلاميه تناقض ○ الثاني انه قال واعني بالفكر هنا وهذا ايهام انه في موضع
آخر قد يراد بالفكر غير الانتقال والا فلا يكون لقوله هنا فائدة ○ فنقول الناس اختلفوا في ان هل
هو نفس الانتقال من هذه الضروريات الى النظريات او حال منفعلة عن ذلك الانتقال مقتضية له ولفظ
الكتاب كالمشعر بان الفكر امر مغاير للانتقال مقارن له حاصل معه وعند هذا يجب تاويل ما ذكره
في سائر المواضع والاقرب أن الفكر ليس هو الا ذلك الانتقال ولكن بشرط ان يكون حصوله عن قصد منه واختيار
وهنا لا بد من زيادة تقرير فنقول الانتقال من الى المستحصل على وجهين فانه اما ان يوضع المطلوب
اولا ثم تطلب المقدمات المنتجة له واما ان تكون المقدمات تحصل من غير شوق الى تحصيلها ثم انها تساق
الى النتيجة من غير طلب لذلك ايضا وهذا القسم الثاني يكون بعيدا عن الغلط والخطاء لانه يكون ذلك
كالشيء الطبيعي للنفس حتى تكون النفس في تلك الادراكات كالعربي في التكلم بالعربية وسليم الغريزة في انشاء
الشعر فكما انهما غنيان عن النحو والعروض فكذلك صاحب ذلك الحدس يكون غنيا عن المنطق واما القسم الاول

وهو الذي يوضع المطلوب أولاً ثم تطلب المقدمات المنتجة له فهو المحتاج إلى المنطق لأنه لما كان انسياق ذهنه
إلى تلك النتائج ليس طبيعياً بل تكلفياً كان في معرض الغلط فإذا عرفت ذلك فنقول إنا إذا تأملنا أن الفكر أمر
وراء الانتقال ابتدأ لفظ الكتاب لكنا نحتاج إلى حمل قوله في ساير المواضع الفكر هو الانتقال على أن المراد
به أنه الحال المقتضية للانتقال وإن قلنا الفكر هو نفس الانتقال احتجنا إلى تأويل لفظ هذا الكتاب وذلك
أن نقول لما كان الانتقال قد يكون اختيارياً وقد يكون طبيعياً وجب أن يكون الانتقال الاختياري أخص
من الانتقال المطلق والأخص يغاير الأعم لا جرم صح قوله الفكر ما يكون عند الإجماع على الانتقال المطلق
وذلك هو الانتقال الخاص ۝ وأما الشك الثاني فهو خارج على ما ذكرناه لأنه وإن كان الفكر هو الانتقال
إلا أن الشيخ ما قصد إلا تعريف الفكر المحتاج إلى المنطق وذلك هو الفكر الاختياري لا الفكر مطلقاً فقوله
وأعني بالفكر هنا يعني الفكر المحكوم عليه بالحاجة إلى المنطق وهو الفكر الذي يكون عند الإجماع على الانتقال
قال عن أمور ۝ قلت إنما وجب أن يكون الانتقال عن أمور لما ذكره في كتاب الشفاء فقال ليس يمكن أن
ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق بشيء فإن ذلك المعنى ليس حكماً بوجود وعدمه حكماً واحداً في ايقاع
ذلك التصديق فإنه إذا كان التصديق يقع سواء فرض المعنى موجوداً أو معدوماً فليس للمعنى مدخل في ايقاع
التصديق بوجه لأن ما يوقع التصديق فهو علة للتصديق [illegible] ليس يجوز أن يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده
وعدمه فإذا المعنى بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده أو عدمه في ذاته أو في حالة من أحواله لم يكن المفرد مؤدياً
إلى التصديق بغيره وإذا اقترنت بالمعنى وجوداً أو عدماً فقد أضفت إليه معنى آخر وأما التصور فإنه كثيراً
ما يقع بمعنى مفرد وذلك مثل تعريف البسائط بلوازمها القريبة وهو مع ذلك في أكثر الأمر ناقص من الموقع
للتصور التام في أكثر الأشياء معان مؤلفة قال حاضرة يشير إلى ما ثبت في الحكمة أن إدراك
الشيء هو أن يكون حقيقة المدرك متصورة وحاضرة عند المدرك قال متصورة ومصدق بها قلت
الأمور الحاضرة في الذهن تنقسم إلى المتصورة فقط وإلى المصدق بها فالمتصور هو الذي يكون في الذهن من غير
أن يحكم عليه بوجوده أو عدمه أو وجود حال له أو عدمها عنه وبالجملة لا يحكم عليه بأن له ما يطابقه في
الخارج أو ليس والمصدق به ما يقع في الذهن مع الحكم بأن في الخارج ما يطابقه أو ليس وإذا عرفت ذلك ظهر
عندك أن كل إدراك فإما تصور وإما تصديق قال تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً وتسليمياً
قلت لسائل أن يسأل فيقول لماذا قسم الشيخ التصديق إلى العلم والظن ولم يقسم التصور إلى هذه الأقسام



فنقول لأن التصديق حكم بشيء لشيء واعتقاد ذلك الحكم يقبل القوة والضعف فأما التصور فليس إلا حصول
الماهية في الذهن وذلك لا يقبل القوة والضعف وأقول أيضاً أن الاختلاف بين العلم والظن من جهة الوثاقة
والضعف ولا شك أنهما داخلان تحت الرأي ولا شك أن بينهما مناسبة ولا شك أن تلك المناسبة لا تتحقق
ما لم يتوافقا في جنس الرأي مثلاً العلم بثبوت الشيء يناسبه ظن ثبوته فأما ظن لا ثبوته فلا يناسبه بل يناسب
الجهل بثبوته وإذا عرفت ذلك فنقول العلم اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن لذاته أن لا يكون
كذا إذا كان ممتنع التغير إما لذاته كما في الضروريات وإما بالبرهان كما في النظريات وإذا كان اليقين لا يحصل إلا مع
هذه القيود فمتى تخلف واحد منها أو أكثر صار ظناً وهو على ثلاثة أوجه فالأول هو اعتقاد أن الشيء
كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن أن لا يكون كذا إذا كان جائز الزوال مثل اعتقاد المقلد وبالجملة ما لا يكون
أولياً ولا برهانياً ۝ والثاني اعتقاد أن الشيء كذا مع عدم اعتقاد أنه لا يمكن أن لا يكون كذا أبداً بل يكون
اعتقاد إمكان لا كونه حاصلاً بالقوة واعتقاد إمكان اللاكون إما أن يكون في موجود ممتنع اللاكون أو ممكن
اللاكون والأول ظن صادق مركب بجهل مركب وذلك لأنه يكون هناك اعتقادان الأول اعتقاد وجوده
من غير دليل والثاني تجويز عدمه فالأول ظن صادق والثاني جهل مركب فمجموعهما يكون ظناً صادقاً مركباً
بجهل مركب وأما الثاني فهو أن يعتقد في ممكن اللاكون جواز اللاكون فلا يخلو إما أن يكون المعتقد هو
إمكان وجوده وعدمه أو يكون المعتقد هو وجوده ولكن مع ذلك يقول عسى أن لا يكون موجوداً عند
ما فرضه موجوداً فالأول ليس هو من باب الظن بل من باب العلم والثاني هو الظن الصادق فإذاً أقسام
الظن ثلاثة الأول اعتقاد وجود الشيء مع اعتقاد أنه لا يمكن ألا يكون إذا كان جائز الزوال الثاني الرأي
الصادق المركب بالجهل المركب الثالث الظن الصادق الذي ذكرناه فأما اعتقاد أن الشيء ليس بثابت
فيما هو ثابت فليس ذلك من قبيل الظن بل هو من باب الجهل فقد عرفت العلم والظن وأما الوضع والتسليم
فالوضع هو الأمر المسلم عند الجمهور من أهل صناعة أو الجمهور من الناس فالأول يسمى مشهوراً مقيداً
والثاني مشهوراً مطلقاً والتسليم هو الذي يعترف به الإنسان الواحد فكأن الوضع تسليم عام والتسليم
وضع خاص ۝ وأما السبب في تقديم العلمي على الظني والظني على الوضعي والتسليمي فاعلم أن الأقيسة
خمسة البرهانية والخطابية والجدلية والمغالطية والشعرية ۝ فأما الشعرية فإنها لا تؤثر
في التصديق بل هي قائمة مقامه في الترغيب والترهيب وأما القياس السوفسطائي فهو يعلم لا يستعمل بل

ليحترز عنه فاذا الاقيسة المطلوبة هي البرهانية والجدلية والخطابية أما البرهانية فلافادة اليقين
والجدلية فلاقناع المتعلمين في مبادي العلوم ولحفظ تقرير القضايا المشهورة التي بها تتم المشاركة
الانسانية ولحفظ غلبة المعاند ولحل التردد في الاقيسة المشهورة وترجيح بعضها على البعض حتى ربما
تخلص منها الى الحق وأما الخطابية فللاقناع في الأمور الجزئية ومبادي البرهان هي الاوليات
ومبادي الجدل هي المشهورات والمسلمات ومبادي الخطابية هي المظنونات واذا عرفت ذلك فاعلم
أن البرهان اشرف الاقيسة ثم اختلفوا بعد ذلك في أن الجدل اشرف أم الخطابة فالشيخ قدم الخطابة
على الجدل لانه لا يفيد اليقين للخاصة وهو صعب بالقياس لافهام العامة فان الجدلي اذا الزمهم شيئا وادعوا
للزومه طلبوا به انه ذلك مغالطة اضلهم وليس يتاتى لهم الجواب عنه وان ذلك لقوة القايل لا لصواب القول
ويكون عندهم انه لو زادت قوتهم لقدروا على الجواب عن ذلك بالجملة فانهم لاستنقاصهم انفسهم لا يعلمون
أن الحق يوجب ذلك لا لعجزهم فلا جرم لا يفيدهم ذلك القياس اعتقادا فالصناعتان المفيدتان للناس تصديقا
هما البرهان والخطابة أما البرهان فيفيد اليقين للخاصة والخطابة تفيد الظن للعامة وأما الجدل ففايدته
قليلة ومنفعته خاصة فلا جرم كانت الخطابة متقدمة على الجدل وفي هذا اشارة في الكتاب الالهي ادع إلى
سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة بالحكمة أي بالبرهان والموعظة الحسنة أي الخطابة وجادلهم بالتي هي
أحسن اخر الجدل عنهما لما ذكرناه ولما تقرر ذلك فالشيخ نعم تقدم في هذا الكتاب مبادي البرهان وهي الاوليات
ثم عقبها بمبادي الخطابة ثم أخر مبادي الجدل وهو الوضع والتسليم لما ذكرناه **قال** الى أمور غير حاضرة
أي المطلوبات يجب أن لا يكون حاضرة في الذهن لان طلب الحاصل محال فان قلت كما أن طلب الحاصل محال فكذا
طلب ما لا يعلم ايضا محال فانه اذا حصل كيف يعلم انه مطلوبه قلت يعرف المطلوب بعد حصوله لعلمه
السابق باجزايه ومفرداته والمطلوب بما كان ذلك بل التصديق **قال** وهذا الانتقال لا بد له من
ترتيب فيما ينتقل فيه وهيئة **قلت** قد عرفت أن طلب المجهول انما يكون بامور حاضرة في الذهن ولا بد أن يكون
لها ترتيب مخصوص فاذن يكون هناك أمور منها التاليف ويكون هناك ترتيب بين تلك الامور ويكون هناك هيئة وصورة
حاصلة لذلك المجموع ومثاله السرير فانه لا بد فيه من مادة عنها التاليف ومن ترتيب بين تلك الاجزاء ومن هيئة
حاصلة لذلك المجموع بسبب ذلك الترتيب فكذلك الامور الحاضرة في الذهن يكون مادة الاقوال الشارحة والحجج
وترتيب تلك الاجزاء يكون علة لحصول تلك الهيئة في ذلك المجموع **قال** وذلك الترتيب والهيئة قد

يقعان على وجه صواب وقد يقعان لا على وجه صواب **قلت** الخطا لا يقع في المادة أصلا لان المادة هي
تلك المفردات وهي تصورات وقد بينا انه لا يمكن وقوع الخطا فيها بل الخطاء انما يقع في الترتيب فاما وقوع الخطاء
في الهيئة فانه يكون تبعا لوقوع الخطاء في الترتيب لان الهيئة معلولة الترتيب في صحتها وفسادها فلهذا قدم الترتيب على
الهيئة **قال** وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب أو متوهما انه شبيه به ٠
**قلت** الشبيه بالصواب هو القياس السوفسطائي والموهم انه شبيه بالصواب هو القياس المشاغبي والسوفسطائي
في مقابلة الحكيم والمشاغبي في مقابلة الجدلي فكما أن المشاغبي انما كان مشاغبيا لان ظاهره أن مقدماته مشهورة هو
من مبادي الجدل وباطنه هو انها ليست كذلك بل مقدمات غير مشهورة في الحقيقة ولا هي مبادي قياس جدلي
كذلك السوفسطائي ظاهره أن مقدماته صحيحة ومناسبة للصناعة وباطنه ليس كذلك **قال** فالمنطق
علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الانسان الى أمور مستحصلة **قلت** اما بيان أن المنطق
علم لانه لا فقد سلف وللسايل أن يسال فيقول لماذا لم يقل الشيخ فالمنطق علم بضروب الانتقالات بل قال علم
يتعلم منه ضروب الانتقالات وايضا فلم لم يقل علم يتعرف منه ضروب الانتقالات كما قال في حد الطب علم يتعرف
منه أحوال بدن الانسان وحل الشك الاول هو أن الانتقال انما يكون عن شيء معين الى شيء معين وذلك انما يكون
في مادة معينة ويجب مطلوب معين والمنطقي من حيث هو منطقي لا يعلم الانتقال من مباد معينة الى مطالب معينة بل
يعلم القانون الكلي الذي تقتبس العلم بالانتقالات المخصوصة في المباحث المخصوصة فالمنطق علم يتعلم منه ضروب
الانتقالات لا انه علم بتلك الانتقالات ويمكن أن نجاب بما هو اظهر منه وهو أن المنطق ليس كله بحثا عن الانتقالات
فان العلم بالعكوس والنقايض وتحصيل الجهات ليس تعليما للانتقالات ولكنها تعليم لامور لا يمكن تعليم الانتقالات الا
بعد تعليمها فلو جعلنا المنطق نفس العلم بالانتقالات لخرجت المباحث المذكورة عنها وان جعلناه علما يتعلم منه
الانتقالات دخلت هذه المباحث فيه فلا جرم كان ذلك أولى ٠ وحل الشك الثاني انه ذكر في كتاب الشفاء
ان المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات والقوانين المنطقية انما يفيد العلم بالانتقالات العقلية
الكلية من مباد مخصوصة الى مطالب مخصوصة وذلك ايضا يكون كليا مثاله المنطق علم يتعلم منه كيفية تركيب الجسم
والمؤلف والمحدث على وجه يحصل العلم بان الجسم محدث وليس هذا الحكم العقلي في جسم مخصوص مشخص ومحدث معين
بل في حقيقة الجسم وحقيقة المحدث فالمنطق علم والمستفاد منه علم لان المستفاد منه ايضا ادراك كلي فاما الطب
فانه عبارة عن تعلم حفظ الصحة وازالة المرض وذلك أمر كلي لكن المستفاد منه ليس امرا كليا حتى يكون علما بل هو

أمر جزئي لأن المستفاد من تلك التعليمات الكلية حفظ صحة الأشخاص المعينة وإزالة أمراضهم وتلك أمور تجربية و

إدراكها هو المسمى بالمعرفة فظهر تباين الكلام في الموضعين **قال** ولأحوال تلك الأمور **قلت** أن

تلك الأمور هي الماهيات الحاضرة في الذهن وهي غير مستعدة من كل الوجوه لإفادة العلم بالمجهول بل لذلك الاستعداد

لأجل عوارض يعرض لها وهي في الذهن مثل المحمولية والموضوعية والجنسية والفصلية والذاتية والعرضية فإن الماهيات

بحسب كونها أجناسا وفصولا لا تستعد لأن تجعل أجزاء للحد دون ما يعرض لها من الموضوعية والمحمولية تستعد

لأن تجعل أجزاء للحجج فظهر الفرق بين الأمور التي عنها الانتقالات وبين نفس الانتقالات وبين تلك الجهات التي

لتلك الأمور التي بحسبها تستعد لتلك الانتقالات فأما تعليم حقائق تلك الأمور ففي كتاب قاطيغورياس وأما تعليم

الجهات التي باعتبارها تستعد تلك الأمور لوقوع الانتقالات فيها ففي كتاب إيساغوجي وأما تعليم أصناف الانتقالات

ففي كتاب أنولوطيقا الأولى والثانية ولما كان الشيخ يعتقد أن كتاب قاطيغورياس ليس من المنطق لا جرم ذكر

أن المنطق يبحث عن الانتقالات وعن أحوال الأمور التي عنها الانتقالات ولم يذكر أن المنطق يبحث عن تلك الأمور

التي فيها تلك الأحوال **قال** وعدد أصناف ما ترتيبا لانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة وأصناف

ما ليس كذلك **قلت** يعني أنه يجب عليه عدد أصناف الشيء الذي يحصل فيه الترتيب والهيئة الجاريان على الاستقامة

وعدد أصناف الشيء الذي لا يكون كذلك فالأول هو البرهان والخطابة والجدل لا بل الجدل والرسم والثاني الأقيسة

المغالطية والاستقراء والتمثيل ومن باب الأقوال الشارحة العلامة والمثال والاسم ٥ **إشارة**

وكل تحقيق يتعلق بترتيب لأشياء حتى يتأدى منها إلى غيرها فله ترتيب خاص إما بكل تأليف **قلت** الحق هو الموجود

وإنما يسمى الاعتقاد والقول المطابقان للأمر في نفسه حقا لأنه مستحق للوجود والاستمرار والتحقيق جعل الشيء

حقا وتفسير كلامه هو أن كل تكوين يتوقف على ترتيب أمور عدة فإن ذلك الترتيب يحوج إلى تعريف تلك المفردات

واعلم أن الترتيب أخص من التأليف فإنه مهما كان الترتيب كان التأليف ولا ينعكس والحاجة إلى تعريف المفردات التي

يتعلق بها الترتيب ليس لأجل أن ذلك ترتيب بل لأنه تأليف فإن الحكم إذا ثبت في الخاص والعام فهو للعام أولا

وبالذات ولكنه لما كانت الصور المنطقية المتوقف تكونها على اجتماع أمور لا يتم إلا مع ترتيب مخصوص لتلك المفردات

لا جرم بدأ الشيخ بذكر الترتيب فقال التحقيق المتوقف على ترتيب الأشياء ثم قبل أن ذكر محمول هذه القضية

استدرك فقال بل بالتأليف الذي هو أعم من الترتيب فلذلك يحوج إلى تعريف المفردات التي يقع فيها الترتيب

والتأليف **قال** لا من كل وجه بل من الوجه الذي من أجله يصلح أن يقع فيها **قلت** الثاني

يجب عليه البحث عن المفردات التي يتخذ منها البيت وهي الخشب واللبن والحجر من حيث أنها مستعدة لقبول الصورة البيتية

لا من جميع جهاته فإنه لا يجب عليه من حيث هو بناء أن يعرف أن اللبن هل هو مركب من أجزاء لا تتجزى أم لا وهل هو مركب

من الهيولى والصورة وإذا عرفت ذلك فاعلم أن الذين جعلوا كتاب المقولات من المنطق يحتجون بأن المنطقي يبحث عن تركيب

المفردات من جهة مخصوصة فلا بد من تعريف تلك المفردات وهي الأجناس العالية لكن الشيخ بطل ذلك بأن البحث

عن التركيب يجب أن يكون باحثا عن الجهات المستعدة لقبول التأليف وذلك هنا هو البحث عن جنسيتها وفصليتها و

ذاتيتها وعرضيتها وموضوعيتها ومحموليتها وأما البحث عن حقائق تلك الأمور وطبائعها وكيفية انقسامها إلى أنواعها

وعن خواصها فذلك خارج عن المنطق بل لا ينفع المنطقي بذلك أصلا إلا من حيث أنه يحتوي على إيراد الأمثلة الكثيرة

في كل باب وذلك أيضا لا يتوقف على تعلم كتاب المقولات بل له أن يضرب الأمثال سواء كانت صحيحة أو باطلة

لتفهيم الغرض **قال** فلذلك ما يحوج المنطقي إلى أن يراعي أحوالا من أحوال المعاني المفردة ثم ينتقل

إلى مراعاة أحوال التأليف يعني تلك الأحوال ما عددناه **إشارة** ولأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما

**قلت** للأشياء أربع مراتب في الوجود الوجود الخارجي والذهني واللفظي والذي في الكتابة فالكتابة دالة

على اللفظ لأنا لو احتجنا أن نضع بإزاء كل حقيقة متصورة نقشا مخصوصا لكثرت النقوش وتجاوزت عن الحد الذي

يتمكن الإنسان من ضبطه أو جعلوا بإزاء كل صوت شكلا من الأشكال يدل عليها لصح ذلك لكنه كان يتضاعف عليه المؤن

في حفظ الألفاظ والأشكال بل جعلوا بإزاء الأصوات البسيطة التي هي مواد الكلام نقوشا بسيطة وجعلوا تركيب

تلك النقوش محاذية لتركيب تلك الأصوات ليكون المؤونة عليهم أخف وأما اللفظ فإنه غير دال على الخارج بدليل

أنك إذا رأيت إنسانا من بعيد وظننته صخرة سميته بذلك ثم أنك إذا دنوت منه وعرفت حيوانيته لكنك ظننته

طيرا سميته بالطير ثم إذا ازداد القرب وعرفت إنسانيته سميته بالإنسان فاختلاف التسميات عند اختلاف

الخيالات يدل على أن الأسامي دالة على الصور الذهنية لا على الأمور الخارجية ومن عادة القوم أن يسموا

الصور الذهنية معاني فظهر بهذا صحة قوله أن بين اللفظ والمعنى علاقة ما أي اللفظ ليس له دلالة

بالذات أعني بالقصد الأول إلا على المعاني الذهنية **قال** وربما أثرت أحوال في اللفظ في أحوال

في المعنى **قلت** ذلك مثل ما تصدق الألفاظ أفرادا ولا تصدق على الجمع وقد يكون بالعكس وغير ذلك

من الوجوه المعدودة في باب المغالطات المشهورة من النهج السادس وأيضا في النهج العاشر فقوله فلذلك

يلزم المنطقي أن يراعي جانب اللفظ المطلق معناه ظاهر وكتب إليه ولا جد فقال لأنك ذكرت في سائر الكتب أن المنطق

اول

من حيث هو منطقي ليس له شغل أول بالألفاظ وذلك مناقض للكلام المذكور هنا فأجاب أنه يجوز أن يكون البحث
عن الألفاظ واجبا على المنطقي لكن لا بالقصد الأول فإن الألفاظ إذا كانت جارية مجرى الأدوات والآلات كان
الاشتغال بها واجبا ولكن لا يكون ذلك مقصودا بالقصد الأول **قال** من حيث ذلك غير مقيد بلغة
قوم دون قوم إلا فيما يتيسر **قلت** يعني أن البحث عن اللغات قد يكون عقليا مثل قولنا الألفاظ الدالة إما
اسم وإما فعل وإما حرف ودلالتها إما بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام وأمثال ذلك فإنها عامة في اللغات كلها
وقد يكون بحثا خاصا بلغة دون لغة فالأول مما يجب على المنطقي التعرض له والثاني خارج عن المنطق وقوله
إلا فيما يتيسر معناه أن المنطقي قد يلزمه في بعض المواضع القليلة البحث عن أحوال لغات خاصة وذلك إذا كان
لفظان دالان على معنيين يقرب كل واحد منهما من الآخر بحيث لا يعرف الفرق الذي بينهما إلا الخواص فحينئذ يعرض
للظاهريين أن يستعملوا كل واحد منهما مقام الآخر لظنهم أنه لا تفاوت بينهما في المعنى وعند ذلك يجب على المنطقي
المتكلم بتلك اللغة تحصيل مفهوميهما وإظهار الفرق بينهما لئلا يقع الغلط مثل أنا إذا قلنا الإنسان حيوان أو قلنا إنما
الإنسان هو الحيوان فيظن أنه لا فرق بينهما وفي التحقيق أن الأول يفيد الحمل فقط والثاني يفيد حصر المحمول في الموضوع
فلا جرم وجب على المنطقي العربي أن يشير إلى الفرق بينهما وكذلك إذا قلنا لا شيء من ب ج وقلنا لا شيء مما هو ب ج
ما دام ب فيظن أنه لا تفاوت بينهما وليس الأمر في التحقيق كذلك فعند ذلك لا بد من إظهار الفرق بين مفهوميهما
وأكثر ذلك مذكور في الإشارة التي قبل الإشارة الأخيرة من النهج الثالث وكذلك تخصيص لفظ الغير بالعدول وليس
بالسلب كذلك معرفة أنه ليس للسلب المطلق العام لفظ يدل عليه وإن كان بأي لفظ هو إلى غير ذلك ○

**إشارة** ولأن المجهول بإزاء المعلوم **قلت** اعلم أن الجهل قد يكون بسيطا وهو عدم العلم وقد يكون
مركبا وهو أن يحصل مع عدم العلم اعتقاد مضاد له وكل واحد منهما مقابل للعلم إلا أن الأول يقابله تقابل
العدم والملكة والثاني يقابله تقابل التضاد والشيخ أراد هنا بالمجهول الجهل البسيط فإن صاحب الجهل المركب استحال
أن يطلب العلم لأنه يعتقد أن العلم حاصل له ومع هذا الاعتقاد لا يمكنه طلب العلم **قال** فكما أن
الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل تصورنا المعنى اسم المثلث **قلت** التصور الساذج هو أن يقع في الذهن
صورة ولا يحكم عليها بشيء لا أن يحكم عليها بالسلب فإن عدم الحكم مغاير للحكم بالعدم لأن في الحكم بالعدم الحكم ثابت
والمحكوم عليه غير ثابت وفي عدم الحكم لا يكون الحكم ثابتا وإنما قال لمعنى اسم المثلث ولم يقل لمعنى المثلث لأن التصور
على قسمين تصور بحسب الاسم وهو متقدم على التصديق فإن من لا يفهم معنى اسم المثلث لا يمكنه التصديق بوجوده



وتصور بحسب الحقيقة وهو متأخر عن التصديق فإن ما لا وجود له لا حقيقة له في نفسه ولما قدم الشيخ ذكر التصور
عرف منه أنه أراد التصور المتقدم على التصديق وذلك هو التصور بحسب الاسم فلهذا قال مثل تصورنا
لمعنى اسم المثلث **قال** وقد يعلم تصورا معه تصديق فيه لطيفة وهو أن بعض القوم يقولون العلم
إما تصور وإما تصديق وذلك مساهلة لأن كلمة إما للعناد ولا معاندة بين التصور والتصديق فإن التصديق
مشروط بالتصور فكيف يعانده بل المعاندة بين حصول التصديق في التصورات وعدم حصوله الذي هو عبارة
عن ساذجية التصور فلهذا صرح الشيخ هنا بذلك **قال** كذلك يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه
إلا أن يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل ○ لقائل أن يقول لماذا قاس الشيخ المجهول على المعلوم في انقسامه
إلى القسمين ولم لم يقل المجهول قد يكون مجهول التصور وقد يكون مجهول التصديق فنقول لأنا بينا أن
المراد بهذا المجهول ليس المجهول بالجهل المركب بل المجهول بالجهل البسيط وهو أمر عدمي فلا يمكن إيراد القسمة
عليه إلا بالقياس إلى الملكة المقابلة له وأما ذو الاسمين والمنفصل فاعلم أن الخطوط المستقيمة إما أن تكون
مفردة وهي التي يعبر عنها باسم واحد كقولك ثلاثة وأربعة وكقولك جذر خمسة وجذر ثمانية أو مركبة وهي
التي يعبر عنها باسمين كقولك ثلاثة وجذر خمسة وأربعة وجذر عشرة والمركب لا يخلو إما أن يكون كل واحد
من قسميه أصم وإما أن يكون أحد قسميه منطقا والآخر أصم والذي يكون أحد قسميه منطقا والآخر أصم
فإما أن يكون المنطق أطول أو الأصم أطول فالمنفصل هو المنفصل هو فضل أعظم قسمي ذا الاسمين على أصغرهما فأما
الأقسام الستة لذي الاسمين والمنفصل فهي مذكورة في الهندسة **قال** وقد يجهل من طريق التصديق
إلا أن يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها **قلت** يعني كون القطر قويا على ضلعي القائمة
هو أن مربع وتر الزاوية القائمة مساو للمربعين الكائنين من الضلعين المحيطين بتلك القائمة والسبب في إطلاق اسم القوي
على هذا المعنى ما ذكره في كتاب الشفاء وهو أن لفظة القوة وضعت أولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي بها
يمكنه أن يفعل أفعالا شاقة وضده الضعف وكأنها زيادة وشدة للمعنى الذي هو القدرة ثم نقل إلى المعنى
الذي لا ينفعل بسببه الذي بسهولة ثم إلى كل حال يكون في شيء هي مبدأ تغير يكون منه في آخر من حيث هو ذلك
آخر وإن لم يكن هناك إرادة حتى سموا الحرارة قوة لأنها مبدأ تغير من آخر في آخر بأنه آخر ثم نقلوها إلى الإمكان
فسموا الشيء الذي وجوده في حد الإمكان موجودا بالقوة ثم إنه كان لذلك المعنى مبدأ لا محالة أما المبدأ
فهو القدرة وأما اللازم فهو أن لا ينفعل من تلك الأفعال الحادثة وذلك يزاول تلك الحركات الشاقة يعرض له

أن ينفعل عنها فانفعاله عنها يصدر عن تمام فعله وكان ان ينفعل انفعالا محسوسا قيل ينفعه وليست له قوة وان لم ينفعل
قيل ان له قوة وكان ان لا ينفعل دليلا على المعنى الذي سميناه أولا قوة فلاجل ذلك سموا القدرة وعدم الانفعال
من الغير قوة ثم انهم لما استعملوا لفظة القوة في القدرة والقدرة وصفا اعم منها وهي انها مبدأ أمر للتغير من آخر في آخر
من حيث انه آخر استعملوا لفظة القوة في ذلك المعنى حتى سموا الحرارة قوة لكونها مبدأ أمر آخر في آخر وايضا للقدرة لازم آخر
وهو أن يحصل لاجلها امكان الفعل او الترك فنقلوا لهذا السبب اسم القوة إلى الامكان وسموا الذي بالامكان وجوده
موجودا بالقوة ثم سموا حصول ذلك الشيء فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا فانه لما كان المسمى بالقوة اولا وهو القدرة
يسمى ما يقابله فعلا كذلك لما سموا الامكان قوة لاجرم سموا ما يقابله فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض
الخطوط من شأنه أن يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له أن يكون ضلعا لذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه
أمر ممكن فيه وخصوصا وقد تخيل بعضهم أن حدوث ذلك المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه فهذا هو السبب في استعمال
لفظ القوة في هذا المعنى على ما ذكره الشيخ **قال** فالسلوك الطبيعي في تحصيل العلوم ونحوها اما ان يتجه
الى تصور يستحصل واما أن يتجه الى تصديق يستحصل معناه انه لما كان المجهول الذي يطلب به العلم منقسما الى قسمين
انحصر الطلب فيهما **قال** وقد جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا
فمنه حد ومنه رسم ونحوه **قلت** القول الشارح اسم عام يتنوع لكل ما يفيد تصور مجهول ثم انه ان كان
من الذاتيات يسمى حدا وان كان من العرضيات يسمى رسما وبالواجب خصصوا هذه الاسامي بتلك المسميات لان الحد
في اللغة هو المنع والذي يحتاج لكونه مانعا عن أن يدخل فيه ما ليس منه أو يخرج عنه ما هو منه وهذا المنع انما يتحقق
بالمقومات التي بها تمام الماهية وأما العوارض فانها تعرض بعد تمام الماهية ومتى تحققت الماهية فقد تحقق ذلك المنع فلا يكون
للشيء من العوارض ما يترتب عليه ذلك المنع فظاهر ان اسم الحد يجب تخصيصه بالمركب من الذاتيات واما الرسم فيجب ما وظلا
خصصوه بالمركب من العرضيات لان ذلك لا يفيد حقيقة الشيء بل يفيد رسمه واثره وظلا وخيالا وقوله ونحوه
يشير الى ما عدا الحد والرسم من التعريفات الردية كالتعريف بالمثال مثل ما يقال الطعم موجود نسبته الى
الذوق كنسبة اللون الى البصر وكتبديل اللفظ الخفي باللفظ الاوضح منه وقوله وان يسمى الموصل الى التصديق
المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء **قلت** اعلم انه قد يقال الحجة اذا غلبه وكل ما يصلح لافادة ذلك
فانه يكون حجة فالواجب أن يجعلوا اسم الحجة مشتركا بين القياس والاستقراء ونقول انه اما ان يستدل بالكلي
على الجزئي أو بالجزئي على الكلي أو بالجزئي على الجزئي فالاستدلال بالكلي على الجزئي هو القياس لانا اذا طلبنا



ان الجسم هل هو محدث أم لا أدخلناه تحت المؤلف والمؤلف تحت المحدث فيستدل بثبوت المحدث للمؤلف المشتمل على الجسم
على ثبوته للجسم واما الاستدلال بالجزئي على الكلي فهو الاستقراء لانك اذا قلت كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
واستدللت عليه بتتبع الحيوانات الجزئية فقد استدللت بتلك الجزئيات على الكلي واما الاستدلال بالجزئي على
الجزئي فذلك انما يتم عند اندراجهما تحت كلي آخر وهو التمثيل فان قيل القياس في اللغة عبارة عن التسوية يقال قاس
النعل بالنعل اذا قابله به فما دلالته على المقدمتين والنتيجة يكون جاريا على قانون اللغة فنقول ليس الامر كذلك
لانا اذا استدللنا بثبوت الحدوث للمؤلف وثبوت المؤلف للجسم على ثبوت الحدوث للجسم فقد قابلنا تلك النسبة
المجهولة وهو ثبوت الحدوث للجسم بالنسبتين المعلومتين المذكورتين فيصح استعمال لفظ القياس فيه لغة وقوله ونحوه يريد به التمثيل
وقوله فلا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم **قلت** انه لا يمكن حصول العلم بشيء من
المجهول الا بسبب العلم بمقدمات سابقة عليها فانا قد ذكرنا ان اليقين عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه
لا يمكن ان لا يكون كذا اذا كان ممتنع التغير ومعلوم انه اذا حصل الاعتقاد الجازم ولكن غير مستند الى ما يوجبه فانه
يكون ممكن التغير فان اعتقاد المقلد وان كان في نهاية القوة لكنه يكون ممكن التغير فاما اذا كان مستندا الى علوم سابقة
مثل العلم بحدوث العالم اذا كان مستندا الى العلم بان العالم مؤلف والمؤلف محدث فانه يكون ممتنع التغير فظاهر أن
اكتساب العلم بالمجهولات لا يمكن الا من مقدمات سابقة عليها **قوله** ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل للعلوم
الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها مؤديا الى المطلوب **قلت** النظريات يستفاد من الضروريات فلو كانت
العلوم الضرورية كيف كانت كافية في حصول العلم بالنظريات لكان كل من علم القضايا الاولية وجب أن يحصل له
جميع العلوم الكسبية وليس كذلك فعلمنا ان العلم بالمقدمات لا يقتضي العلم بالنتائج بل لا بد من الشعور بكيفية ترتيب تلك
المقدمات واندراج بعضها في بعض فان الانسان اذا علم ان كل بغلة عاقر ثم يرى بغلة منتفخة البطن امكن أن يتوهم
انها حامل وذلك عند ما ترتب العلمان في الذهن على نحو الشعور بكيفية ذلك الانتساب فاما مع الشعور بتلك
الاندراجات والترتيبات فانه يمتنع وقوع الشك في كونها حاملا **قال** والمنطق ناظر في الامور المتقدمة
المناسبة لمطلوب مطلوب **قلت** لا يعني بذلك المطالب الجزئية فان المنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر في الامور
المناسبة لحدوث العالم ووحدة الفاعل بل يعني بذلك انه يعطي القانون الذي منه تستفاد الامور المناسبة
للحدود والرسوم والامور المناسبة للاقيسة البرهانية والجدلية والخطابية والامور المناسبة للاستقراء
والتمثيل **وقوله** وفي كيفية تأديها بالطالب الى المطلوب اشارة الى ما سبق من انه لا بد مع البحث عن تلك

الأمور من البحث عن كيفية دلالتها **قوله** وأول ما يفتتح به فإنما يفتتح من الأشياء المفردة التي منها يتألف الحد والقياس لأنه يشير به إلى الماهيات المفردات بل إلى العوارض العارضة لها من حيث إنها في الذهن مثل الكلية والجزئية وبالجملة مطالب كتاب إيساغوجي وهي المذكورة في هذا النهج من هذا الكتاب وبعض النهج الثالث في **إشارة** إلى دلالة اللفظ على المعنى **قلت** اللفظ إذا جعل دالاً على معنى فلا يخلو إما أن يعتبر دلالته على ذلك المعنى أو على ما يكون داخلاً فيه أو على ما يكون خارجاً عنه فالأول هو المطابقة والثاني التضمن والثالث الالتزام واعلم أنه ربما سبق إلى الفهم أن اللفظ الوهم
إذا كان دالاً على معنى فدلالته على جزء ذلك المعنى كيف كانت هي دلالة التضمن وهو باطل إذ من الجائز أن يكون اللفظ دالاً على المعنى وعلى جزئه بالمطابقة على الاشتراك مثل لفظ الممكن فإنه دال على الممكن الخاص وعلى الممكن العام الذي هو جزء من مفهوم الممكن الخاص ودلالته عليهما باشتراك الاسم بل شرط دلالة التضمن أن لا يكون اللفظ دالاً على جزء من مفهوم المعنى أولاً وبالذات بل ثانياً وبالعرض يعني تكون دلالته على الجزء تبعاً لدلالته على الكل مثل دلالة لفظ المثلث على الشكل فإن المثلث لا يدل على الشكل إلا لذات بل دلالته عليه لأجل تحقق المثلث فالحاصل أن دلالة التضمن عبارة عن دلالة اللفظ على معنى لأجل اندراجه تحت ما وضع اللفظ بإزائه **قوله** وأما على طريق الاستتباع **قلت** اللفظ إذا أفاد مسماه وكان لذلك المسمى لازم فانتقل الذهن من المسمى إلى لازمه كان ذلك دلالة الالتزام ثم إن اللازم قد يكون وصفاً من أوصاف ذلك الشيء وقد لا يكون فمثال الأول دلالة الإنسان على قابل صناعة الكتابة ومثال الثاني دلالة السقف على الحائط فلأجل ذلك أورد الشيخ هذين المثالين وأقول دلالة المطابقة هي الوضعية فأما دلالة التضمن والالتزام فعقليتان فإن اللفظ إذا وضع بإزاء معنى امتنع أن لا يكون له دلالة بالتبعية على أجزائه وعلى لوازمه فظاهر من هذا أنه ليست العلة في مهجورية دلالة الالتزام كونها عقلية وإلا لوجب أن يصير التضمن أيضاً مهجوراً بل السبب في ذلك أنه لو اعتبر دلالة اللفظ على لوازم مسماه لكان لا يخلو إما أن يدل على جميع لوازمه أو على اللوازم البينة فالأول محال وإلا لزم أن تكون اللفظة الواحدة دالة على معان غير متناهية لكون اللوازم غير متناهية والثاني أيضاً باطل إذ من الجائز أن يكون اللازم الذي يكون بيناً عند شخص أن لا يكون بيناً عند غيره ولما اختلف ذلك باختلاف الأشخاص وبأحوال الحكم لا يصلح التعويل عليه بخلاف دلالة التضمن فإن أجزاء الماهية متناهية ومع كونها كذلك امتنع العلم بالماهية إلا عند العلم بجميعها فظهر الفرق ونقول لما كان التضمن والالتزام دلالتين تابعتين امتنع حصولهما إلا عند حصول المطابقة لكن المطابقة قد توجد عند عدم التضمن إذا كان المعنى بسيطاً خالياً عن التركيب لكن لا ينفك عن الالتزام فإنه لا تخلو شيء من الماهيات عن شيء

من اللوازم وإن كانت سلبية **إشارة** إلى المحمول إذا قلنا إن الشكل محمول على المثلث إلى آخره **قلت** لسائل أن يسأل أنا إذا قلنا المثلث شكل فمفهوم المثلث هل هو مفهوم الشكل أو مغاير له فإن كان المفهومان واحداً فلا يجوز الحمل ومنع الحمل لترادف الألفاظ وذلك عديم النفع في المباحث العقلية وإن كان المفهومان متغايرين فالشيء كيف يعقل أن يكون هو ما يغايره فنقول إن الهو هو يستدعي التغاير من وجه والاتحاد من وجه وههنا مفهوم المثلثية مغاير لمفهوم الشكلية لكن الذات الموصوفة بهما واحدة فلأجل ذلك صح الهو هو وأما قوله سواء كان في نفسه معنى تاماً أو كان في نفسه لا يحتاج في تحقيق
لما ناط القول فيه أن استعداد الذات للموضوعية ليس لكونها ذاتاً مطلقاً وإلا لاستعدت كل ذات لما استعدت له كل ذات بل الشيء إنما يتحقق حقيقته ويتحصل ماهيته عند تقيد ذاته بقيد مخصوص ولأجل ذلك يكون مستعداً للموضوعية سائر الأوصاف ولا شك أن ذلك الوصف لا يمكن أن يكون مشتركاً بينه وبين غيره وإلا لكان هو غيره فإذن ذلك الوصف مختص به فظاهر من هذا أن الأوصاف العامة بطباعها محمولات فالوصف الخاص الذي تتقيد به ماهية الشيء وذاته هو الذي يستحق بطبعه أن تجعل الذات معه موضوعة فإذا فرضنا أن الإنسانية كذلك وقلنا الإنسان حيوان كان الحمل والوضع في اللفظين مطابقين للأمر في نفسه وإن قلنا الحيوان إنسان يكون المحمول في اللفظ موضوعاً في المعنى بالعكس فأما إذا قلنا الكاتب ضاحك فههنا الموضوع بالحقيقة لا هذا ولا ذاك لأن الذات إنما تتحقق وتستعد للموضوعية الضاحكية لا لتقيدها بقيد الكتابة بل لتقيدها بقيد الإنسانية فالإنسانية هي الأمر الذي تستحق الذات باعتبارها الموضوعية وهي أمر ثالث مغاير للضاحكية والكاتبية **إشارة** إلى اللفظ المفرد والمركب اللفظ قد يكون مفرداً **قلت** قيل في التعليم الأول المفرد هو الذي لا يكون لجزئه دلالة أصلاً واعترضوا عليه بعبد الله وما يجري
الالفاظ مجراه فإنه مفرد مع أن لجزئه دلالة على معنى فأجابوا عنه بأن دلالة الألفاظ وضعية ومعلوم أن عبد الله حين ما جعل علماً فإنه لا يكون لشيء من جزئيه دلالة أصلاً فإنه يكون قائماً مقام الإشارة فأما إذا لم يجعل علماً وجعل نعتاً فإنه يكون لكل واحد من جزئيه دلالة ويكون عند ذلك مركباً فيقال عليه بأن وضع الألفاظ المفردة بإزاء المعاني أمر وضعي فلا جرم جاز أن يختلف ذلك باختلاف الأوضاع وأما كونها مفردة ومركبة فذلك أمر عقلي لا يمكن أن يتغير فكيف يمكن أن يصير عبد الله مفرداً فأجابوا عنه بأنا متى نعينا كل واحد من جزئي عبد الله على مفهوميهما كان التركيب لازماً لكنا عند ما جعلناه علماً أخرجنا كل واحد من جزئيه عما كان لهما من الدلالة فلا جرم صار مفرداً ثم إن هؤلاء المعترضين عرفوا المفرد بأنه الذي لا يدل جزء منه على جزء من معناه وزعموا أن عبد الله وإن كان لكل واحد من جزئيه دلالة لكن لا تدل على جزء معناه بل على أمرين خارجين

والشيخ اختار في هذا الكتاب رسم المعلم الاول ويقول في الشفاء ان الزيادة التي زادوها مما يحتاج اليها للتفهيم لا للتتميم وبعض
الفضلاء من المتاخرين زعم ان اللفظ اما ان لا يكون لشيء من اجزايه دلالة اصلاً وذلك هو المفرد او يكون لاجزايه دلالة
فلا يخلو اما ان يكون دلالة اجزايه ليس على اجزاء معناه وذلك يسمى بالمركب مثل عبد الله ومعدي كرب اذا جعلت
أعلاماً واما ان يكون دلالة اجزايه على اجزاء معناه وذلك يسمى بالمؤلف **قال** والمركب ما خالفه **قلت**
لا فرق بين المركب والمؤلف على راي الشيخ فلهذا جعل كل ما يقابل المفرد مركباً ويقول كل لفظ مفرد دال على معنى فاما
ان يكون مستقلاً بالدلالة او لا يكون فان كان مستقلاً فاما ان يكون له دلالة على زمان وجوده او لا يكون فالذي لا يكون
مستقلاً بالدلالة هو الحرف والذي مستقلاً وله دلالة على الزمان المحصل لمعناه هو الكلمة والذي يكون مستقلاً ولا يكون
له دلالة على زمان معناه هو الاسم ولما كانت المفردات هي هذه فالمركبات تتركب عنها والمفيد من جملة هذه الاقسام
ثلثة الاسم مع الاسم او مع الكلمة او مع الادوات ثم الاسم والكلمة قد يكون المفهوم منها مستقلاً بالمفهومية وقد لا يكون
فان كانا مستقلين كان التركيب منهما تركيباً تاماً واذا لم يكونا كذلك فهو مثل الروابط اما من الاسماء فكهو وما يقوم مقامه
او من الكلمات فمثل كان ويكون الناقصتين وهما في الحقيقة مثل الحروف والتركيب الحاصل من ذلك يكون ناقصاً واما الحرف
فان افاد معنى الفعل كان تركيبه مع الاسم تركيباً تاماً مثل يا في النداء والا كان ناقصاً ولاهر ان كل ما لا تركب
من الاسم والكلمة فهو ليس بتام بل التام لا يتركب الا منهما فان قيل قول الشيخ او فعل فهو الذي يسميه المنطقيون
كلمة مشعر بان كل ما يسمى في العربية فعلاً فهو عند المنطقيين كلمة وقد ذكر في كتبه البسيطة ان الافعال
الدالة على حكايات النفوس وعلى المخاطبة والجملة كل ما يحتمل الصدق والكذب مثل امشي او تمشي ويمشي ونمشي
ليست عند المنطقيين من الكلمات لاجل انها ليست من المفردات فنقول انه جعل الفعل المفرد الذي
ليس عنه تركب المركبات كلمة وما ذكرته من الافعال فهو من قبيل المركبات فليس بين قوليه تناقض فان قيل لم اذا
ذكر في اثناء الكلام حد الكلمة دون الاسم فنقول لان الاسم والكلمة يشتركان في صفات ثبوتية ثم ان الفعل
يختص بصفات اخر ثبوتية والاسم يتميز عنه بسلب تلك الصفات عنه وقد بين في الكتب البسيطة ان الملكات
اذا عرفت عرفت اعدامها وبيان ذلك ان الاسم لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى فهذه صفات اربع
مشتركة بين الاسم والفعل والحرف اما كونه لفظاً مفرداً فقد عرفته واما كونه دالاً فلان المتالف من الحروف
قد يكون له على معنى دلالة وقد لا يكون ثم ذلك المدلول قد يكون مستنداً الى الخارج مثل السماء والارض وقد لا يكون
مثل العنقاء واما كونه بالتواطؤ فلان الالفاظ الدالة قد يكون دلالتها بالطبع لا بالاصطلاح كمن يقول اخ

فيدل على الوجع ويقول اخ اخ عند السعال فيدل على اذى في الصدر وليس ذلك على سبيل ان الناس تواطؤوا على استعمال
ذلك عند السعال مستعملين اياه للتفهيم يعني اذى في الصدر وهذه وان كانت اصواتاً فهي ايضاً الفاظ لانها مركبات من الحروف
فهذه الصفات الاربع مشتركة بين الثلثة فاذا زدنا قيداً خامساً وقلنا على معنى مستقل بنفسه خرج عنه الحرف ويكون
امتياز الحرف عن الاخرين بقيد عدمي وهو عدم استقلاله بالدلالة وقلنا يكون هذه القيود الخمسة مشتركة بين
الاسم والفعل فاذا زدنا قيداً سادساً وقلنا الموضوع بمعين خرجت اسماء الاجناس وبقيت الاسماء المشتقة والكلمات
ويكون امتياز اسماء الاجناس عن الاسماء المشتقة والكلمات بقيد عدمي فاذا زدنا قيداً سابعاً فقلنا مع الدلالة
على الزمان المحصل لذلك المعنى خرجت الاسماء المشتقة ويكون امتيازها عن الكلمات بقيد عدمي فظاهر من هذا
ان التقابل بين الفعل وبين الاخرين قريب من تقابل العدم والملكة وتعريف الكلمات يفيد تعريفاً لاعدامها فلهذا
اشار الشيخ الى تعريف الكلمة لما فيه من تعريف الاخرين بالقوة فان قيل قولكم الاسم لا يدل على الزمان المعين
منقوض باليوم والغد والامس والمتقدم والمتاخر والاصطباح والاغتباق وجملة ان اللفظ قد يكون مسماه
نفس الزمان مثل اليوم والامس والغد وقد يكون جزءاً من مفهومه مثل الاصطباح والاغتباق وقد يكون الزمان
خارجاً عن مفهومه ويكون مدلولاً عليه بتعريف الكلمة ومعنى التجريد من الزمان هو ان لا يكون للفظة دلالة
على الزمان الذي يلحقه كما ان التجريد من البياض هو التبرية عن بياض الذي لو لم يجرد عنه كان لاحقاً والتجريد
انما يمكن عما يكون لاحقاً لا في الذات فان الشيء لا يقال انه يجرد عن ذاته او جزء ذاته فيعني قولنا يجرد عن الزمان
هو ان لا يدل معه على زمان يلحقه فاما لفظ الزمان فهو يدل على معنى هو نفس الزمان ولفظ الاصطباح
والاغتباق دال على معنى جزءه الزمان فظهر الفرق ولنرجع الى التفسير ونقول قوله مثل قولك حيوان
ناطق معناه ان مثال المركب التام الدلالة هو كقولك حيوان ناطق وقوله ومنه ما هو ناقص مثل قولك
في الدار او لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد بها الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا
بقرينة مثل لا وفي فان القايل زيد في او زيد لا لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل
في الدار او لا انسان لا زيد ولا اداة انهما ليستا كالاسماء والافعال **قلت** اعلم ان الحرف اذا ضم
الى الاسم فقد يكون ذلك المجموع تام الدلالة وقد لا يكون اما الذي يكون فمثل ان الاسماء المحصلة كالعالم
والبصير اذا قرن بها حرف السلب فانه يصير ذلك المجموع دالاً على خلاف معنى المحصل مثل اللاعالم واللابصير وليس
هذا التركيب عن الفاظ مستقلة في الدلالة بنفسها فان حرف السلب اداة لا يدل الا مقرونة بشيء اخر ولفظ

لا وان كان للسلب فلا يدخل هنا للسلب فانه ليس هنا سلب و ايجاب بل ما ليس او يوجب او يسلب واي نوع للسلب والايجاب
واما الذي لا يكون تام الدلالة فكما اذا قلت زيد لا واردت بكلمة لا سلب شيء عن زيد فان ذلك لا يتم الا اذا ضم
اليه ذكر المسلوب مثل ان تقول زيد لا بصير فان قيل ما فايدة قوله في مثله مع انه لو ترك هذا القيد واقتصر على
قوله لا يكون بحد ذاته على كمال ما يدل عليه كان الكلام اظهر قلنا لانا بينا ان حرف السلب قد يعتبر باسم وقد يكون
المجموع تام الدلالة وذلك اذا لم نقصد سلب شيء عنه فاما اذا قصد به سلب شيء عنه فانه لا يتم الا بذكر المسلوب
فقوله في مثله معناه انه اذا قيل زيد لا لا يكون بحده دالا على كمال مدلوله في مثل هذه الدلالة وهي الدلالة
على سبيل سلب شيء عنه الا اذا ضم اليه غيره **إشارة** الى الكلي والجزئي والجزئي هو الذي الى آخره
**قلت** انا اعتبر في الجزئي امتناع وقوع الشركة ولم يعتبر امتناع وقوع الكثرة لان الجزئي فيه كثرة بحسب الاجزاء
ولكن يمتنع ان يكون فيه كثرة بحسب الجزئيات بيانه انا اذا اشرنا الى الانسان الواحد ففيه كثرة من جهة انقسامه
الى النفس والبدن وانقسام بدنه الى العضو والخلط وغير ذلك فالشخص الواحد فيه كثرة بحسب الاجزاء ولكن يمتنع ان يكون
فيه كثرة بحسب الجزئيات ولما كان كذلك اعتبر في الجزئي امتناع الشركة التي هو عبارة عن امتناع الكثرة في الجزئيات
ولم يعتبر امتناع الكثرة ولقايل ان يقول ان الشيخ جعل رسم الجزئي بانه الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة
فيه وطله لهذا رسم الكلي بانه الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فما السبب لذلك فنقول
بعض الناس اعتبر في الكلي ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين بالفعل اما في الخارج واما في العقل والشيخ لا يعتبر ذلك بل
المعتبر انه لا يمنع نفس مفهومه عن الشركة سواء كانت الشركة بالفعل او بالقوة او لا بالفعل ولا بالقوة ونبه
بهذا التعليل على تحقيق مذهبه وبيانه هو ان الجزئي مقابل للكلي فلا بد ان يكون بين حديهما تقابل ولا شك
انه لا يكفي في كون الشيء جزئيا شخصيا امتناع وقوع الشركة فيه كيف كانت بل ان يكون نفس تصور معناه مانعا
من الشركة فان الشخص المعين انما يكون ذلك المعين اذا امتنع تصور تلك الشخصية لغيره فاذا ثبت ان الجزئي هو الذي
نفس تصور معناه يمنع الشركة والكلي مقابل له وجب ان يكون الكلي هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة
فيه وانه لا يعتبر في كون الكلي كليا حصول الكثرة بالفعل او بالقوة **قال** فبعضه يشترك فيه بالفعل
الى آخره **قلت** اعلم ان الذي لا يمنع نفس تصوره من الشركة لا يخلو اما ان يكون الكثرة حاصلة فيه او لا تكون
حاصلة لكنها ممكنة الحصول او يكون ممتنعة الحصول لكن لا لنفس المفهوم فان المفهوم من واجب الوجود يستحيل وقوع
الشركة فيه لكن لا لنفس هذا المفهوم وانما احتيج الى البرهان في معرفته وحدته فهذه هي الاقسام الثلثة التي

ذكرها الشيخ ويشبه ان يكون هنا قسم رابع وهو الذي لا يكون الواحد من مفهومه حاصلا في الوجود مثل العنقاء وبالجملة
الالفاظ الدالة على آثار نفسانية غير مستندة الى موجودات خارجية فانها كلية وان لم توجد الواحد من ذلك المتصور في
الوجود واعلم ان الجزئي قد يراد منه معنى آخر وهو اذا كان معنيان احدهما اخص من الآخر فيسمى ذلك الاخص جزئيا
لذلك العام وذلك مثل الانسان فانه جزئي بالنسبة الى الحيوان واعلم ان المفهوم من الجزئي باعتبارين مختلفين وذلك
ان الجزئي بالمعنى الاول ليس بالاضافة الى شيء واما الجزئي بالمعنى الثاني فجزئيته بالقياس الى ما فوقه وايضا فان الجزئي
بالمعنى الاول يمتنع ان يكون كليا وبالمعنى الثاني لا يمتنع واعلم انهما مختلفان اختلاف الاعم والاخص فان كل جزئي بالمعنى الاول
جزئي بالمعنى الثاني ولا ينعكس **إشارة** الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق واعلم ان من المحمولات
الى آخره **قلت** من الماهيات ما هي بسيطة ومنها ما هي مركبة ولا بد من الاعتراف بحقائق بسيطة اذ لو كانت
كل حقيقة مركبة لزم التسلسل وان يكون كل حقيقة مركبة من اجزاء غير متناهية ويكون في كل جزء منه ايضا
اجزاء غير متناهية فيكون في الشيء الواحد كثرة غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا كثيرة غير متناهية وذلك باطل
ومع بطلانه يوجب الاعتراف بالبسيط فان كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فان لم يوجد الواحد لم يوجد الكثرة فظاهر ان
من الحقائق ما يكون بسيطة بعيدة عن التركيب وكل ما كان كذلك فانه لا يكون له شيء من المقومات والذاتيات واما
الحقائق المركبة المتألفة من عدة امور فانها انما يتحقق عند اجتماع تلك الامور واذا تحققت فربما يلزمها بعد تمامها
شيء من اللوازم الحقيقية وكل ما يتوقف تحقق الماهية على اجتماعه فهو الذاتي والذي يتوقف تحققه على تحقق الذات
فهو العرضي واذا عرفت ذلك فنقول لما كانت الماهية متوقفة في تحققها على الذاتي لا جرم كان الذاتي متقدما
على الماهية في الوجودين اعني الذهني والخارجي وفي العدمين ايضا فهذا هو تحقيق القول في الذاتي واعلم
ان الحكماء ذكروا للذاتي خواص ثلثة الخاصية الاولى هي ان الذاتي اذا اخطر بالبال واخطر ما الذاتي له
لا يمكن ان نتصور الذات الا اذا تصور الذاتي اولا وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان الذاتي يجب ان يتقدم
تصوره على تصور الذات والثاني ان الذاتي يجب ان يتقدم في الوجود الخارجي على الذات وكلا الوجهين
حق اما بيان انه يجب ان يتقدم تصوره فذلك لان حقيقة الشيء اذا كانت مركبة فهي لا ترتسم في النفس
الا اذا علمت مفرداتها كذلك لان المعلوم ان حصول المركب يتأخر بالذات عن حصول مفرداته فلا جرم وجب ان يكون تصور
مفردات الحقيقة المركبة متقدما على تصور تلك الحقيقة واما بيان انه يجب ان يتقدمه في الوجود الخارجي
فلانه تقدمه اذا كان لا يعانق لوازم حقيقة تلك الذات وقد ثبت انه لا يتصور العلم بتلك الحقيقة المركبة

الا بعد العلم بمفرداتها وجب من العلم بتلك المفردات العلم بتقدمها واعلم ان هذا اشكال وهو ان اجزا
الحقيقة على التحقيق علة لتحقق الحقيقة والعلة متقدمة بالوجود على المعلول فاجزاء الحقيقة متقدمة
بالوجود على الحقيقة فالحقيقة المجردة عن الوجود كيف يكون موصوفة بالوجود هذا خلف فنقول الذاتي
متقدم على الذات لاجل انه متى وجد كان وجوده متقدما على وجود الذات فهذا الحكم صادق في حال الوجود
وقبله وبعده كما انا نقول المغناطيس هو الذي يجذب الحديد اذا وجد فان هذا الحكم صادق سواء كان
جاذبا للحديد او لم يكن ٥ الخاصية الثانية قالوا الذاتي هو الذي لا يحتاج في حصوله للذات الى
علة اخرى فالجاعل للانسان هو الجاعل للحيوان بجعل الانسان هو جعل الحيوان اذ لو كان جعل الانسان غير
جعل الحيوان لامكن جعل الانسان مع عدم جعل الحيوان وذلك محال ثم قالوا ان جعل الاربعة بعض لوازم
الماهية يشارك الذاتي في ذلك فان جاعل الاربعة بجعل الاربعة جاعل الزوجية اذ لو كان ذلك بجعل اخر
لامكن ان توجد الاربعة مع عدم الزوجية فهذا ما قالوه ولست افهم هذا الكلام كما ينبغي وذلك لان الذاتي
جزء من الذات وجزء الذات مغاير للذات ومن المعلوم ان النسبة الى الشي مغايرة للنسبة الى غيره لا سيما عند
من يقول الشي البسيط لا يصدر عنه الا معلول واحد ولا يلزم من امتناع جعل الذات الا مع جعل الذاتي ان يكون
جعل الذات هو عين جعل الذاتي فمن الجائز ان يكون جعل الذات وان كان مغايرا لجعل الذاتي لكنه متوقف عليه
متاخر عنه فلذلك يستحيل جعل الذات عاريا عن جعل الذاتي بل الحق ان جعل الذاتي متقدم على جعل الذات
وجعل الذات متقدم على جعل اللازم لان الماهية هي العلة للازمها فهذا هو الحق ولعل مراد المتقدمين
بذلك ان علة الذاتي علة الذات بواسطة تلك الذاتيات فانه متى تحققت الذاتيات امتنع تخلف تحقق الذات
لان الذات معلول اجتماع الذاتيات ومتى تحقق الذات امتنع تخلف لازم الماهية لان لازم الماهية معلول الماهية
فهذا ما عندي في هذا الموضع ٥ الخاصية الثالثة هي ان الذاتي ما يمتنع رفعه عن الشي وجودا او توهما
وسيتبين ايضا ان بعض اللوازم كذلك واذ قد ذكرنا ما اردنا ذكره فلنرجع الى التفسير **قوله** ولست
اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق وجوده بل الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته بمعناه
ان الذي يكون الماهية معلولة له ومحتاجة في تحققها اليه فهو الذاتي لا غير **وقوله** ولهذا
لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث تصور جسما ويفتقر في تصور المثلث
مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية **قلت** الامتناع عن السلب هو الاعتراف بالثبوت فكانه قال الذاتي

هو الذي يجب اثباته للشي لكنه عدل عن هذه العبارة لدقيقة لطيفة وهي ان الانسان ربما يكون عالما بالانسان
ولا يخطر بباله في ذلك الوقت جميع ذاتياته من الجسمية والنمو والتغذي واذا لم يحضر في ذهنه تلك الذاتيات
كيف يمكنه الحكم باثباتها للموضوع فلو انه قال الذاتي يجب اثباته للموضوع بطل ما ذكرناه واما قوله يجب ان يمتنع
عن سلبه عنه معناه انه متى حضرت تلك الذاتيات في الذهن فانه يمتنع عن سلبها عن الذات فان الامتناع عن
مشروط بحضورها فحينئذ لا يتوجه عليه ما ذكرنا من الاشكال وهنا موضع لغلطة وهي ان الشيخ علل وجوب
الامتناع عن سلب الوصف بكون الوصف ذاتيا للموضوع ثم انه بين بعد ذلك ان من اللوازم ما يكون كذلك وتعليل
الحكم العام بالعلة الخاصة فيه نظر فان تساوي الزوايا لقائمتين من المثلث لمتساوي الساقين ليس لكونه
متساوي الساقين والا لو ان انسانا قال المتساوي الساقين لكونه متساوي الساقين تساوي زواياه لقائمتين كان
كلامه خطاء فكذلك تعليل وجوب الامتناع عن السلب بكون الوصف ذاتيا مع ان الحكم ثابت في الذاتي وغيره يكون
ذلك خطاء ويمكن ان يجاب عنه بان تعليل الاحكام المتساوية بالامور المختلفة جائز **اشارة** مع الى الذاتي
المقوم اعلم ان كل شي الى اخره **قلت** وفي هذا الكلام نظر لانا قد بينا ان من الحقايق ما هو بسيط بعيد
عن انحاء التركيب واذا لم يكن لتلك الحقيقة شي من الاجزاء استحال ان يقال انه يجب حضور اجزائها معها بل الصحيح
ان يقال كل شي له ماهية مركبة فانها لا يتحقق الا عند حضور اجزائها اللهم الا ان يقال ان لفظ الماهية
تختص بالاصطلاح بما يكون فيه تركيب فحينئذ يكون الكلام مستقيما وهذا الاصطلاح ما جرى في كلام الشيخ **قوله**
واذا كانت لها حقيقة غير كونها موجودا احد الوجودين وغير متقومة به فالوجود خارج عنه **قلت** لسائل
ان يقال معقول الموجود اما واجب واما ممكن اما الواجب فقد ثبت ان وجوده عين ماهيته واما الممكن فقد ثبت
ان وجوده خارج عن ماهيته فاما القسم الثالث وهو الذي يكون وجوده جزءا من ماهيته فهو محال ليس له
ثبوت فلماذا اورده الشيخ **قلنا** انه وان لم يكن له في الوجود حصول الا انه من جملة الاقسام وايضا
فان الاشيا اذا اخذت مع اعراضها صارت تلك الاعراض من مقومات ذلك المجموع فعلى هذا اذا اخذت
الماهية من حيث هي موجودة كان الوجود مقوما لها فعرفنا ان لهذا القسم من الامور نظيرا **قوله** فالوجود
معنى مضاف اليها اما لازم او غير لازم **قلت** اما الذي يكون الوجود خارجا عن ماهيته لكنه يكون لازما له
فذلك مثل العقول والافلاك وبالجملة الممكنات الابدية الوجود واما الذي يكون الوجود غير لازم لماهيته
فذلك مثل الصور والاعراض في عالم الكون والفساد **قوله** واسباب وجوده غير اسباب ماهيته **قلت**

ان اسباب الماهية هي المادة والصورة باعتبار والجنس والفصل باعتبار واما اسباب الوجود فهي الفاعل والغاية
قوله مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما الى آخر الفصل قلت انه احتاج في تعريف الذاتي الى أن
يميز بين مقومات الماهية وبين مقومات الوجود حتى لا يشتبه احداهما بالاخرى وذلك انما يتاتى ببيان ان الوجود
مغاير للماهية وزايد عليها واحتج على ذلك بان الماهية قد تكون معلومة حال ما يكون وجودها مشكوكا فيه والمعلوم
غير المشكوك فالوجود زايد على الماهية فان قيل فبان الماهية لما امكن تعقلها عند عدمها في الخارج وجب غير المعلوم خ
أن تكون مغايرة لوجودها في الخارج لكن يستحيل أن تعقل الماهية عند عدمها في الذهن فكيف توجب هذه الحجة
أن يكون الوجود الذهني زايدا على الماهية فنقول انا استدللنا بهذه على الحقيقة مع الشك في الوجود الخارجي الحقيقة خ
على مغايرتها فكذلك لما امكننا ان نعقل الماهية مع الشك في الوجود الذهني لها ولذلك فان بعض الناس زعم ان التعقل
عبارة عن اضافة القوة العاقلة الى ماهية المعقول وانه ليس للماهية المعقولة وجود في الذهن الى ان ثبت
ذلك بالبرهان فثبت ان الماهية قد تعقل عندما يكون الوجود الذهني مشكوكا فيه وذلك يوجب أن يكون الوجود
الذهني زايدا على الماهية قوله اما الانسان فيعني أن لا يقع الشك في وجوده الى آخره قلت ان من
الحقايق ما يتعذر الشك في وجودها لان العلم بحقايقها يقتضي العلم بوجودها مثل الحكم ان الاجسام
بحصول اجزايها في الخارج يمتنع من الشك في وجودها ولكنها بحال لو لم تحس تلك الاجزاء يصح الشك في وجودها
وعلى هذا يكون البرهان المذكور مطردا ايضا فلعل الشيخ انما فرض الكلام في الانسان لانه وما يجري مجراه لا يتوجه
فيه هذا الشك فاذا تبين ان هذه الحجة يتم فيه كان استمرارها في ساير الاقسام اظهر فان قيل كما انا يمكننا ان
نعقل الماهية مع الشك في وجودها فكذلك يمكننا أن نعقل حقيقة الوجود مع الشك في ان الوجود هل هو حاصل
في الخارج أم لا فيلزم من هذا أن يكون للوجود وجود آخر وذلك يوجب التسلسل قلت عنه جوابان
الاول ان الوجود وحده مما لا يستقل بالمعقولية ولا بالمجهولية بمعناه ان الوجود لا يمكن أن يحكم عليه وحده
بالحصول واللاحصول بل المحكوم عليه بذلك انما هو الماهية ولما لم يكن الوجود مستقلا بهذه المحكومية اندفع
الشك الثاني وهو ان الشك في حصول الوجود ليس شكا في انه هل حصل له وجود ام لا بل هو شك في انه
هل حصل هو للماهية ام لا وبيان ذلك هو ان الوجود امتنع ان يصير موصوفا بالوجود والا وجب أن يكون الشيء
الواحد من الجهة الواحدة موجودا مرتين ويمتنع ايضا أن يصير موصوفا باللاوجود والا عرض أن يكون الشيء من
جهة ما هو موجود لا يكون موجودا وذلك محال فعرفنا بهذا ان الشك في حصول الوجود ليس شكا في انه هل

حصل له وجود أم لا بل هو شك في انه هل هو حاصل للماهية أم لا وذلك مما لا نزاع فيه بل هو الذي تمسكنا به في بيان أن
الوجود زايد على الماهية فهذا تقرير هذه الحجة وقد ذكرنا حججا كثيرة على اثبات هذا المطلوب في كتابنا المسمى بنهاية العقول
منها انا نجد التفرقة بين قولنا الجوهر موجود وبين قولنا الجوهر جوهر وذلك يوجب التفرقة بين كونه جوهرا
وبين كونه موجودا ومنها ان الشيء اذا اشترط فيه وجوده يمتنع أن يعرض له امكان العدم واذا اشترط فيه عدمه
امتنع ان يعرض له امكان الوجود وهو عند قطع النظر عن الشرطين يعرض له الامكان فاذن حقيقته مغايرة لوجوده
ولعدمه ومنها وهو ان الحقايق غير مجعولة والا لكان اذا قدرنا عدم علة السواد وجب أن لا يبقى السواد سوادا
والوجود مجعول فاذن الحقايق مغايرة للوجود ومنها وهو أن الفصل لا يكون علة لماهية الجنس والا امتنع وجود
الجنس منفكا عنه لامتناع انفكاك الشيء عما يقوم ماهيته وهو علة لوجود الجنس في الوجود فالماهية غير الوجود
ومنها ان الوجود مشترك بين الموجودات والماهية غير مشترك فيها فالوجود غير الماهية وبيان ان الوجود مشترك
من وجوه الاول أن السلب يقابله امر واحد وهو الثبوت فالثبوت واحد في الامور المتباينة الثاني ان الثابت الثابتة خ
مورد القسمة بالامكان والوجوب ومورد القسمة مشترك بين القسمين فمفهوم الثابت مشترك بين الواجب والممكن الثالث
ان الشيء الواحد لا يكون واجبا وممكنا في وجوده وللوجود مفهومان مختلفان لصح أن يكون باحد مفهوميه واجبا وبالمفهوم لو كان خ
الثاني ممكنا الرابع وهو ان الوجود بين التصور غني عن التعريف لعمومه وخصوصيات الماهيات ليست كذلك فهما متغايران
الخامس من قال بان الوجود غير مشترك كان يحكم بعدم الاشتراك يعم كل وجود وذلك انما يتم لو كان الوجود
مشتركا السادس انا اذا عرفنا انه وجد شيء ثم علمنا بعد انه سواد او بياض او جوهر او جسم لا يختلف العلم الاول
ولولا ان المعلوم الاول مشترك بين هذه الاقسام والا لما صح ذلك فهذه الوجوه وغيرها مما استقصيناها في ذلك لا
دالة على ان الوجود زايد على الماهية قال لان جميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور
وان لم يخطر بالبال مفصلة كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت تمثلت قلت قد بينا ان الحقيقة
لما كانت مركبة استحال حصولها سواء كان في الخارج أو في الذهن الا مع حصول اجزايها ولكن ذلك مشكل من حيث انا انما
عرفنا حقيقة الانسان لا صغيرة وان كان في تلك الحال غير مستحضرين لكل ذاتياته على التفصيل وجوابه انها
وان لم يكن حاضرة على التفصيل الا انها اذا اخطرت بالبال تمثلت واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول
وهو ان الحكماء يقولون ان التعقلات على ثلثة اقسام الاول التعقل الذي يكون بالقوة مثل ما اذا لم يكن الانسان
عالما بشيء الا انه يمكنه تحصيل العلم بذلك الثاني التعقل الذي يكون بالفعل على التفصيل كالانسان العالم

وجميع

مسألة من المسائل المتحضر لكل مقدماتها بالفعل الثالث العلم البسيط وهو كما إذا كان الإنسان عالماً بمسألة من المسائل لكنه يكون ذاهلاً عنها فإذا سئل عنها حضر الجواب عنها في ذهنه دفعة واحدة ثم إنه يأخذ بعد ذلك في تفصيل ذلك الجواب فالذي حضر في ذهنه أولاً ليس علماً بالقوة لأنه يجد تفرقة بين تلك الحالة وبين الحالة التي قبلها فإن الإنسان كان قبل السؤال ذاهلاً عن تلك المسألة وحين ما سئل عنها فلا شك أنه قد حضر الجواب في ذهنه والذي يوجب القطع بذلك عند ما سئل عن تلك المسألة يعلم قدرته على الجواب عنها والعلم بالقدرة على الشيء فرع على العلم بالمقدور ولأن العلم بإضافة أمر إلى أمر يتضمن العلم بكلي المضافين فلولا علمه بالجواب لامتنع أن يحصل له العلم باقتداره على الجواب فظهر أن علمه في تلك الحالة بالجواب عن تلك المسألة ليس علماً بالقوة وهو أيضاً ليس علماً تفصيلياً لأن التفصيل إنما يحصل بعد ذلك فظهر أن ذلك العلم حاصل بالفعل لكنه على التفصيل بل هو العلم البسيط الذي يكون مبدأ لما يحصل بعد ذلك من التفصيل فإذا ثبت ذلك فنقول الإنسان العالم بماهية من الماهيات ربما يكون علمه بأجزاء تلك الماهية بسيطاً ويكون بحال متى حاول استحضار تلك الذاتيات فإنما تحضر على سبيل التفصيل وقبل ذلك التفصيل لم يكن خالياً عن العلم بتلك الذاتيات بل كان عالماً بها على الوجه البسيط فهذا احتمال واحد وهو عندي ضعيف لأن العلم عبارة عن حضور صورة المعلوم في ذهن العالم ومعلوم أن الأجزاء الداخلة في قوام ذلك الكل مختلفة بالحقيقة فنقول إما أن يحصل في الذهن من تلك الذاتيات صورة أو لا يحصل فإن لم يحصل صورة من تلك الذاتيات لم يحصل العلم بتلك الذاتيات وإن حصل فلا يخلو إما أن تحصل صورة واحدة مطابقة لكل تلك الذاتيات أو يحصل بحسب كل ذاتي من تلك الذاتيات صورة على حدة والأول باطل لأن الصورة الذهنية مطابقة للصورة الخارجية فلو حصل في الذهن صورة واحدة مطابقة لجميع الذاتيات لزم من ذلك أن تكون تلك الصورة مساوية في الحقيقة لحقائق كثيرة فيكون الشيء الواحد ماهيات مختلفة وذلك محال فتبين ظاهراً أنه لا بد وأن تحصل في الذهن صور مختلفة كل واحدة منها مطابقة لواحدة من تلك الذاتيات ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك فظاهر أن الذي ادعوه من أن العلم البسيط قسم ثالث كلام باطل وأما العالم بالمسألة إذا سئل عنها فإن علمه بذلك الجواب يكون بالقوة إلا أنه أقرب إلى الفعل من القوة التي كانت قبل ذلك ومن الجائز أن تختلف مراتب القوة بحسب القرب والبعد من الفعل وأما علمه بقدرته على الجواب فهو علمه بشيء يدفع ذلك السؤال عما حقيقته ذلك الشيء فهي مجهولة غير معلومة وأما الاحتمال الثاني وهو أنه ليس من شرط العلم بالحقيقة حضور العلم بمقوماتها بل من شرطه أنه متى حصل تصور ذاتياته فإنه يقع التصديق

بثبوتها لتلك الذات وتقدمها عليها في الوجودين وحاصله راجع إلى أن الذاتي لا يجب أن يتقدم تصوره بل أن تصور تقدمه لكنا قد بينا أن الذاتي يجب أيضاً أن يتقدم تصوره لأن العلم به عبارة عن حصوله في الذهن ويستحيل أن يكون له حصول إلا عند حصول أجزائه وقد اعترف الشيخ بذلك في قوله كل ما له ماهية فإنما إنما توجد في الأعيان أو في الأذهان إذا كانت أجزاؤه حاضرة معها فظاهر بين من هذا أن العلم بتمام حقيقة الشيء لا يحصل إلا عند العلم بذاتياته أجمع على التفصيل بل من الجائز أن يعلم الشيء باللازم من لوازمه وإن لم تكن ذاتياته معلومة مثل ما إذا علمنا من النفس أنها جوهر محرك للبدن فإن كونها محركاً للبدن أمر لازم لماهيتها خارج عنها ثم لا يلزم من ذلك العلم بتلك المقومات فأما العلم بحقيقة الشيء وماهيته فإنه ممتنع الحصول إلا عند حصول تلك المقومات على التفصيل فهذا ما عندي في هذا الموضع وربما يكون عند غيري ما هو أحسن منه **قال** ولأن الطبيعة الأصلية التي لا تختلف فيها إلا بالعدد مثل الإنسانية فإنها متقومة لتشخص تشخصها وتفضل عليها التشخص بخواص له فهي أيضاً ذاتية فهذا هو المقوم **قلت** المعني بالطبيعة الأصلية حقيقة الشيء وماهيته التي هي بعرض العوارض واللوازم وقد اختلفوا في أن ذلك هل هو من قبيل الذاتيات أم لا فمنع بعضهم ذلك من حيث أن الذاتي ما يكون منسوباً إلى الذات فلو كان الإنسان مثلاً ذاتياً لكانت ذاتيته إنما تتحقق بالنسبة إلى الأشخاص الداخلة فيه فلا يخلو إما أن يكون نسبتها بالذاتية إلى حقيقة الشخص وماهيته وذلك هو الإنسان فيكون الإنسان ذاتياً للإنسان ويكون الشيء منسوباً إلى نفسه هذا خلف وإما أن يكون ذاتياً لتلك الأشخاص من حيث هي أشخاص لكن الشخص ليس هو ذلك المعين لأجل إنسانيته فقط بل ولأجل تشخصاته مثل لونه ومقداره فيكون تلك التشخصات ذاتية لتلك الأشخاص فحينئذ لا يكون للإنسانية من كونها ذاتية للشخص أولاً لتلك التشخصات ثم إن الشيخ أجاب عن ذلك فقال المعني بالذاتي هو الكلي الذي يكون ارتفاعه سبباً لارتفاع ما تحته من الجزئيات وأما الذي لا يكون ارتفاعه سبباً لارتفاع تلك الجزئيات سواء كان ممتنع الارتفاع كاللوازم أو ممكن الارتفاع كالعوارض الغير اللازمة فإنا لا نسميه ذاتياً وإذا ثبت ذلك فنقول إن ذاتية الإنسان إنما تكون بالنسبة إلى الأشخاص ولا يلزم من كون الإنسانية ذاتية لها أن يكون للتشخصات أيضاً ذاتية لها لأن ارتفاع الإنسانية سبب لارتفاع تلك الأشخاص وأما ارتفاع تلك الأعراض المشخصة فإنها لا يكون سبباً لارتفاع تلك بل منها ما هو ممكن الزوال عن الأشخاص مع بقائها ومنها ما لا يكون ممكن الزوال ولكن لا يكون ارتفاعه سبباً لارتفاع الأشخاص فظهر أنه ليست نسبة الإنسانية إلى الأشخاص كنسبة المشخصات إليها هذا ما ذكره

الشيخ وان كان فيه موضع بحث كثير واذا عرفت ذلك ولهذا الطبيعة الأصلية مقومة لتشخص تشخص بمعناه انه لما كانت
الانسانية مثلا مقومة للاشخاص التي تحتها بحيث يكون عدمها سببا لعدم تلك الاشخاص التي تحتها ثم ان التشخص وراء
تلك الماهية صفات اخر زائدة عليها وهي من العوارض فحينئذ يكون الماهية جزءا من التشخص والجزء مغاير للكل فلا جرم
يصح نسبة الانسانية الى الاشخاص بالذاتية فظهر ان الدال على الماهية معدود من الذاتيات في التحقيق عندي
انه ليس كذلك لان كون الانسان ذاتيا انما يكون بالقياس الى القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية فيصير المعنى ان الانسان
ذاتي للانسان واما ان يكون ذاتيا بالقياس الى الجزئيات الداخلة تحته لكن ماهية ذلك الجزئي لا تكون من الانسانية
التي هي مجرد ما به الاشتراك بل انما تتكون منها ومما به الامتياز عما شاركه في الانسانية واذا كان كذلك لم يكن
الانسانية تمام ماهية تلك الجزئيات بل جزء من تلك الماهية فالحاصل ان الذي يكون انسانيته تمام ماهيته
استحال كون الانسان ذاتيا له لاستحالة كون الشيء منسوبا الى نفسه والذي لا يكون الانسانية تمام ماهيته لا تكون
الانسانية بالنسبة اليه دالة على الماهية فاذا الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد يستحيل أن يكون ذاتيا ومع
ذلك يكون دالا على ماهيته ٥ **إشارة** وأما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان
المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها **قلت** كل صفة فاما ان تكون واجبة
الثبوت للموصوف او لا تكون فان كانت واجبة الثبوت للموصوف فانه لا يكون لازما له اذ لا معنى للازم الا ما لا
ينفك الشيء عنه ثم ان اللازم اما أن يكون جزءا من الملزوم واما أن لا يكون فالاول هو الذاتي والثاني هو العرضي
فظهر من هذا ان الذاتي ايضا لازم لكن الاصطلاح قد تقرر على تخصيص اسم اللازم بالوصف الذي لا ينفك عنه
الذات ولا يكون داخلا فيها والشيخ رسمه بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها واعلم انه يجب حمل الصحبة
على دوام الصحبة والا لانتقض بالعرضي المفارق فانه مصاحب للماهية وغير جزء منها مع انه ليس من قبيل اللوازم
فاما اذا حملنا الصحبة على دوام الصحبة حتى يصير الرسم هكذا اللازم هو الذي يكون دائم الثبوت للماهية ولا يكون
جزءا منها لا يتوجه ذلك النقض وفيه بحث اخر وهو ان الشيء قد يكون واجب الثبوت مع الشيء اتفاقا ولا يكون لازما
له فان كون الانسان ناطقا لا ينفك عن كون الحمار ناهقا ومع ذلك فانه لا يجعل احدهما لازما للاخر فعلى هذا
اما ان نحكم بان امثال ذلك من قبيل اللوازم او نحمل كلام الشيخ على اخص ما يفهم من ظاهره وهو ان اللازم هو الذي
لا ينفك عن الشيء لامر عائد اليه ولا يكون جزءا منه وانما قلنا لامر عائد اليه لان اللوازم منها ما هو من لوازم
الماهية ومنها ما يكون من لوازم الوجود وكلاهما قد يكون بوسط وقد يكون بغير وسط فلو علنا اللازم ما لا ينفك

عن الماهية لنفسها يلزم أن يخرج عنها لوازم الوجود واللوازم ذوات الاوساط فاما على العبارة التي اخترناها فانه
لا يتوجه شيء من ذلك **قال** مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين **قلت** ذكر لذلك مثالا للازم
الغير المقوم وانما اورد هذا المثال لان الصفات منقسمة الى ما لا يحتاج تحققها للموصوف الى اعتبار شيء من الخارج والى
ما يحتاج الى ذلك فالاول مثل كون الذات ابيض او اسود او ضاحكا متعجبا فانه لا يحتاج هذه الصفات الى الغير والاعتبار
والثاني مثل كون المثلث مساوي الزوايا القائمتين فان هذه الصفة لا تتحقق للمثلث الا بالقياس الى شيء خارج عنه وهو
الزاويتان القائمتان ثم ان هذه الصفات الاعتبارية غير متناهية فان زوايا المثلث مثل ثمانين ونصف اربع قوائم
وثلث ست قوائم وهلم جرا الى ما لا نهاية له من المراتب فظاهر ان امثال هذه الصفات غير متناهية ولما كان مراد الشيخ
أن يبين ان من الصفات اللازمة ما لا يكون ذاتيا لا جرم اورد المثال من الصفات الاعتبارية التي هي غير متناهية
حتى يمكنه بيان انها ليست من المقومات بما ذكره من انها لو كانت من قبيل المقومات لزم ان يكون للشيء مقومات
غير متناهية فهذا هو الفائدة في ايراد هذا المثال وهنا اشكال وهو ان هذه الصفات الاعتبارية لا وجود لها
في الخارج والا لزم أن يجتمع في الذات الواحدة صفات موجودة غير متناهية وذلك محال بل هي صفات ذهنية
لا وجود لها الا في الاذهان واذا لم يكن لها وجود خارجي امتنع أن يكون لزومها للماهية في الخارج فان لزوم
الشيء للشيء في الخارج فرع على ثبوته في الخارج بل هذه الصفات لازمة للماهية في الذهن وهي في الذهن متناهية
لان الذهن لا يمكنه استحضار تلك النسب الغير المتناهية على التفصيل دفعة ولا جرم فظاهر ان ما يوجد من تلك
النسب متناهية فلا يلزم من تقوم الماهية بامثال هذه الصفات تقومها بالامور الغير المتناهية ٥ ويتقدح
في حله أن نقول كل ما كان مقوما للماهية وجب حصوله لها في الذهن وفي الخارج ولما عرفنا انفكاك الماهية
عن هذه الصفات في الخارج عرفنا انها غير مقومة لها اصلا لكنها لازمة لها في الذهن فقد وجدنا لازما للماهية
لا يكون من قبيل المقومات لكنها اذا ذكرنا هذه الحجة يكون ذلك اعراضا عما تمسك الشيخ به في بيان ان هذه ليست
من قبيل المقومات فان نقول ما البرهان على ان الماهية الواحدة لا يتقوم بما لا نهاية له قلت لان الذهن
لا يقوى على استحضار امور غير متناهية على التفصيل فلو تركبت الماهية من امور غير متناهية امتنع العلم بها لان العلم
بها لا يحصل الا عند استحضار امور غير متناهية وذلك محال وهو ايضا مع ذلك برهان اخر وهو ان تلك الاجزاء
اما أن يتقيد بعضها ببعض تقييدا طبيعيا او لا يكون فاما القسم الاول فهو ان يكون لاحد جزئيه عاما وللاخر
خاصا فيتقيد العام بالخاص مثل تقييد الحيوان بالناطق فلو كان للشيء الواحد اجزاء لا نهاية لها وجب

ان يكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال واما القسم الثاني وهو ان لا يتقيد شيء منها بالآخر بل يكون كل
جزء منه في وجوده وحقيقته مستغنيا عن الآخر فحينئذ لا يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية طبيعية بل بالعرض وليس
كلامنا فيه بل في الاول **قال** واشباه هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت
ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة **قلت** المقصود من هذا الفصل بيان ان ما ليس بذاتي فقد يكون
ممتنع الرفع عن الذات في الوهم ولما بين ان من اللوازم ما هو غير داخل في الماهية بنى على ذلك غرضه فقال وذلك
اللازم اما ان يكون لزومه بوسط او بغير وسط فان كان لزومه بغير وسط كان ثبوته لتلك الماهية بينا فكان يمتنع يكون
رفعه عنها في الوهم والبرهان على ان ما يكون لزومه بغير وسط كان بينا هو ان الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم
فاذا عقلنا الماهية وجب ان نعقل منها انها لما هي هي مقتضية لذلك اللازم والا ما كنا عقلنا الماهية كما هي هي واذا
عقلنا منها انها مقتضية للازم الفلاني وجب ان نعقل اللازم الفلاني لان العلم باضافة امر الى امر متضمن للعلم بكلا
المضافين هذا ما قيل في هذا الباب وفيه بحث لا بد من ذكره ○ فان للقائل ان يقول ان لزم من العلم بالماهية
العلم بلازمها القريب ثم ذلك القريب علة قريبة للازم الثاني فحينئذ يجب ان يعلم اللازم الثاني وان يعلم من ذلك
الثاني اللازم الثالث وكان يجب ان يكون العلم بالماهية مقتضيا للعلم بجميع اللوازم القريبة والبعيدة وذلك محال
فثبت ان العلم بالماهية لا يقتضي العلم بلازمها وايضا فلان ماهية العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول وعلية
العلة معقولة بالقياس الى المعلول فاذن ماهية العلة مغايرة لعليتها فاذن لا يلزم من العلم بماهية العلة العلم بذلك
المعلول اذ ليست حقيقة العلة متعلقة اصلا بالمعلول والا لم تكن علة فنقول هذه الشكوك وان حللناها
في كتابنا الكبير لكنا نقول هاهنا العلم بماهية العلة لا يقتضي العلم بالمعلول الا بشرط آخر وهو حصول تصور المعلول
وبيانه وهو ان ماهية العلة وحدها لا تكفي في حصول العلية لان العلية امر اضافي والامور الاضافية لا تكفي
في حصولها الشيء الواحد بل لا بد من حصول كلا المتضايفين واذا لم تكن ذات العلة مستقلة باقتضاء حصول صفة
العلية لا جرم لم يكن العلم بذات العلة كافيا في حصول العلم بالعلية واذا كان كذلك لم يكن العلم بذات العلة
موجبا حصول العلم بالمعلول فاما ذات العلة وذات المعلول فانهما لذاتيهما يقتضيان الوصف الاضافي
وهو العلية والمعلولية لا جرم عند حصول تصورهما يجب حصول التصديق بانتساب احدهما الى الآخر
فظاهر بين من ذلك ان العلم بحقيقة العلة وان كان لا يقتضي العلم بوجود المعلول لكن تصور حقيقة العلة
وتصور حقيقة المعلول يقتضيان التصديق بكون احدهما علة والآخر معلولا وهذا هو المعنى بقولنا

ان اللازم الذي يكون بغير وسط يكون بين الثبوت اعني متى تصورنا حقيقة العلة وحقيقة المعلول انبعث عند ذلك الذهن
نصدق بثبوت احدهما للآخر واذا ثبت ان تصور العلة انما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب لها عند
تصور المعلول وكان من الجائز ان لا يحصل تصور المعلول عند تصور العلة لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة
العلم بثبوت كل اللوازم القريبة والبعيدة ○ واما الشك الثاني فهو ايضا خارج لانا نسلم ان العلية مغايرة
لحقيقة ذات العلة لكنا ندعي ان تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة
علة لذلك المعلول كما بينا برهان آخر على ذلك وهو انا اذا عقلنا ماهية فانه يبقى بعض لوازمها مجهولة لنا
ويمكننا ان نعرف تلك اللوازم المجهولة فلا بد من وجود لوازم بينة الثبوت للشيء والا لزم اما التسلسل واما عدم
تعرف تلك اللوازم وكلاهما باطلان ○ فان قيل نعرف وجه تلك اللوازم المجهولة بواسطة الذاتيات قلنا
ولولا ان في تلك اللوازم ما هو بين الثبوت لتلك الذاتيات والا لزم المحال الحاصل ان امكان طلب المجهولات
يدل على ان من اللوازم ما هو مجهول ومنها ما هو بين الثبوت حتى يطلب بذلك المعلوم تلك المجهولات وهذا
البرهان كاف في اثبات اصل المقصود **قال** وان كان لها وسط تبين به علمت واجبة به واعني بالوسط
ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم
مقوم بل كان لازما له ايضا فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط وان لم يحتج فهناك لازم من
بين اللزوم بلا وسط فان كان الوسط لازما متقدما واحتاج الى توسط لازم آخر ومقوم غير منته في ذلك
الى لازم بلا وسط تسلسل الى غير النهاية فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط وقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم
فلا تلتفت اذا الى ما يقال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا
لآخر او مفاوتا **قلت** انه لما ذكر في اول التقسيم ان لزوم اللازم اما ان يكون بوسط او بغير وسط احتاج
الى تعريف الوسط فقال الوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وتحقيقه ان العلم صورة مطابقة
للمعلوم فاذا كان الشيء متوقف الوجود على وجود الآخر ويكون وجود الآخر مؤثرا فيه وعلة له فلا بد
تبقى تلك الحاجة الى العلم **مثاله** الانسان فان ثبوت صفة الضحك له معلول لثبوت صفة التعجب له فانا
نسبنا الضحك الى الانسان بدون اعتبار صفة التعجب لم يكن الضحك واجب الثبوت له فلذلك لا يجب
من العلم بكونه انسانا العلم بكونه ضاحكا ولما كانت صفة التعجب علة الضحك لا جرم متى علم وجود التعجب لا بد
من ان يحصل العلم بوجود الضحك حتى ان قائلا اذا قال الانسان ضاحك فقيل له لم فقال لانه متعجب افاد ذلك

العلم بوجود الضاحكية والتعجب انما قرنت بصيغة التعليل لانها لما كانت هي العلة للضاحكية لاجرم كان العلم
بثبوتها علة للعلم بثبوت الضاحكية وكان التعجب متوسطا بين الانسان وبين الضاحك في الوجود الخارجي كذلك العلم
به متوسط بينهما في الثبوت الذهني وههنا ابحاث كثيرة وشكوك صعبة لكنها غير لائقة بهذا الموضع فاذا عرفت حقيقة
الوسط ولماذا تقرن به صيغة التعليل **فنقول** كل لازم يعرض فاما ان يكون معلولا للذات او لشيء داخل
فيه او لشيء خارج عنه فان كان لزومه لنفس حقيقة الملزوم فلا يكون لزومه لتلك الحقيقة بواسطة شيء آخر
وقد فرضنا انه بواسطة هذا خلف وان كان لزومه بواسطة شيء داخل في حقيقة الملزوم **فنقول**
الواسطة لما كانت مقومة للملزوم فاللازم اما ان يكون مقوما للمتوسط او لا يكون فان كان اللازم مقوما للمتوسط
والمتوسط مقوم للملزوم كان اللازم مقوما للمقوم اي هو داخل فيما هو داخل في الذات فيكون هو ايضا داخلا
في الملزوم فالخارج عن الملزوم غير خارج عنه بل داخل فيه هذا خلف واما ان كان اللازم غير مقوم للوسط
فاما ان يكون لزومه بغير وسط فيكون بينا او بوسط فيعود التقسيم الاول من الراس ولا يتسلسل بل لابد وان
ينتهي الى ما يلزم المقوم بغير وسط وذلك هو المطلوب واما ان كان المتوسط بين اللازم والملزوم شيئا
خارجا عن الملزوم غير مقوم له فحينئذ ينتقل الكلام الى كيفية لزوم ذلك المتوسط للذات الملزومة
فاما ان يكون بواسطة مقوم او بواسطة لازم ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى لازم يلزم الذات
بغير واسطة او يلزم ما يقوم الذات بغير وسط وذلك هو المطلوب **واقول** يمكن تحرير هذا البرهان
بحيث يكون اقرب الى الفهم فلنقل الماهية لما هي هي اما ان تقتضي شيئا من هذه اللوازم او لا تقتضي فان اقتضت
شيئا من تلك اللوازم فذلك اللازم يكون معلولا لنفس الماهية فلا يكون بينه وبين الماهية واسطة اذ لو
كان هناك واسطة لكان المؤثر في ذلك اللازم تلك الواسطة لا الماهية وقد فرض كذلك هذا خلف
وان لم يكن هناك ما تقتضيه الماهية بما هي هي كانت الماهية من حيث هي هي غير واجبة الاتصاف
منها فلا يكون شيء منها لازما لتلك الماهية وقد فرضناها لازمة هذا خلف فهذا البرهان القاطع
يوجب القول بوجود لازم من غير واسطة سواء جوزنا التسلسل او لم نجوز فظهر وجود لازم بين الثبوت
ممتنع الرفع فبطل بهذا قول من قال الذاتي ما يكون بين الثبوت ممتنع الرفع واعلم انه لم يقم البرهان
على ان من الصفات الغير الاضافية ما هو خارج عن الماهية بل انما تبين ذلك في الصفات الاعتبارية
لاجرم اورد المثال من هذا الباب ايضا وهو كون كل عدد اما مساويا لآخر او مفاوتا له فان المساواة

والمفاوتة انما تعقلان بالقياس الى الغير واعلم انك لو تمسكت بهذا المثال في ابطال قول من يرسم الذاتي بانه
الذي يمتنع رفعه عن الشيء وجودا او تصورا لكفاك لان هذه صفة بينة الثبوت للشيء ثم انه غير مقوم لما ثبت
ان من الصفات الاضافية لا تكون داخلة في تقويم غير الاضافي وعند هذا لا احتياج الى بيان ان ثبوتها للملزوم
بواسطة او بغير واسطة ومن الامثلة التي يتمسك بها في ابطال ذلك الرسم ان الزوجية للاربعة ليست من الذاتيات
لانها اما ان تكون ذاتية للاربعة ومختصة بها او تكون مشتركة بينها وبين غيرها والاول باطل لان غير الاربعة
يشارك الاربعة في الزوجية والثاني باطل لان الزوجية لما كانت ذاتية للاربعة وجب ان تكون ذاتية
لكل عدد زوج ولو كان كذلك لاستحال ان يعقل عدد زوج الا اذا عقلت زوجيته وليس الامر كذلك
فان الانسان ربما يعقل عددا كثيرا زوجا وان كان يشك في زوجيته الى ان يعرف ذلك بعده بالنظر
والفكر ولو كان ذاتيا لما كان كذلك فبطل ما قالوه ○ **إشارة** الى العرضي الغير اللازم
واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع مفارقة سريعة او بطيئة
سهلة او غير سهلة مثل كون الانسان شابا او شيخا او جالسا او قائما **قلت** لما كانت الصفات
الخارجة عن الذات منقسمة الى ما لا تنفك الذات عنه وهو اللازم والى ما تنفك عنه وهو المفارق وذكر
الشيخ الرئيس من الابحاث المتعلقة باللازم قدرا ما لا يليق بهذا الموضع عدل الى بيان المفارق وهو الذي
تنفك الذات عنه وقسم ذلك بنوعين من القسمة الاولى البطيء والسريع مثل كون الانسان شابا وشيخا و
السريع مثل القيام والقعود والثاني بالسهل والعسر والفرق بينه وبين الاول ان الشيء قد يكون سهل الزوال
لكنه يبقى مدة فلا يكون سريع الزوال وكذلك قد يكون عسر الزوال لكنه لا يبقى الا قليلا مثل الامراض
الحادة فانها سريعة البحرانات والامراض المزمنة المتطاولة البحرانات بطيئة الزوال **إشارة**
الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا غير هذا المعنى وذلك هو المحمول
الذي يلحق الموضوع من جوهره وماهيته مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة
والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض
الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للانف وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا
والذي يخالف هذه الذاتيات فاما ان يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه
لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه

ولذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما لحقه لانه انسان **قلت** من المحمولات ما يوجد في حده موضوعاتها
وهي المقومات ومنها ما يوخذ في حده الموضوع او معروض الموضوع او جنس ذلك المعروض او موضوع جنس
المعروض فالاول كالانف يوخذ في حد الفطوسة والثاني كما اذا قيل الابيض مفرق للبصر فالموضوع هو الابيض
ومعروضه هو الجسم وهو ماخوذ في حد مفرق البصر كما اذا قيل الزوج اذا ضرب في الفرد فمضروبه زوج
فالموضوع هو الزوج المضروب في الفردية ومعروضه هو العدد وهو ماخوذ في حد الزوج الذي هو محمول
والثالث كما اذا احمل على المثلث القايم الزاوية فالمحمول هو قايم الزاوية والموضوع هو المثلث وجنسه السطح ○
والرابع كما اذا احمل على زوج الزوج شيء فان الزوج جنس لزوج الزوج والعدد معروض للزوج فهذه الاقسام
الاربعة تسمى اعراضا ذاتية لكن بشرط ان لا يصير اعم من موضوع العلم الذي تلك المسالة مسئلة له فان كان المحمول
اعم من موضوع ذلك العلم لم تستعمل على الوجه العام بل تخصص بذلك الموضوع فيكون الضد المستعمل في الطبيعيات
مخصصا بما يكون طبيعيا وكذلك القول في اشباه هذا المثال واذا اعرفت هذه الاقسام فنقول كل محمول يوخذ
في حده اما الموضوع واما مقوماته كما عددناه فانه يسمى عرضا ذاتيا في كتاب البرهان وقد يستعمل العرض
الذاتي بمعنى اخص من ذلك وهو الذي يوخذ جوهر الموضوع في حده حتى ان الذي يوخذ جنس الموضوع
او ساير ما ذكرناه فانه لا يسمى عرضا ذاتيا والشيخ اراد بالعرض الذاتي في هذا الكتاب هذا المعنى وتمام الوضوح
انما يحصل بتقسيم هكذا كل محمول على موضوع فاما ان يكون داخلا فيه وهو المقوم او خارجا عنه ولا يخلو
اما ان يمتنع انفكاكه عنه او لا يمتنع فان امكن انفكاكه عنه فليس كلامنا فيه وان امتنع انفكاكه عنه فالموثر
فيه اما الماهية واما صفة من صفاتها واما شيء خارج عنها ومحال ان يكون الموثر شيئا خارجا والا لعرض
الماهية عن ذلك الوصف عند فرض عدم ذلك الخارجي وذلك محال لامتناع الانفكاك والحاصل هو ان يكون
الموثر هو نفس الماهية او صفة من صفاتها فاما الذي يكون الموثر فيه هو نفس الماهية فهو الذي تقتضيه
تلك الماهية لذاتها وحقيقتها واما الذي تقتضيه صفة من صفات الماهية فتلك الصفة اما ان يكون مساوية
للماهية في العموم والخصوص او لا يكون مساوية لها فاما التي تكون مساوية للماهية في العموم والخصوص فمثل
ان الانسانية تقتضي التعجب الموجب للضحك ولما كانت الانسانية علة لعلة الضحك صح ان يقال الانسانية
بجوهرها تقتضي الضحك فيجب ان يحمل قول الشيخ العرض الذاتي هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهره
على ما يعم القسمين اعني ما توثر فيه الماهية لا بواسطة او بواسطة لا يكون اعم منها حتى يستقيم قوله

تقسيم

واما الذي يخالف هذه الذاتيات فهو الذي يلحق الشيء لاجل امر اعم او اخص والاول من الجايز ان يكون الذي لا يلحقه
بسبب ماهيته لا يلحقه بسبب وصف اخر اعم او اخص بل بسبب وصف مساو له كما ذكرناه من الضاحك واما الذي
يلحق الموضوع بسبب وصف لا يساويه فذلك الوصف اما ان يكون اعم منه كما اذا قيل الابيض متحرك فان المتحركية
لا تحمل على الابيض لكونه ابيض بل لكونه جسما وهو اعم من الابيض واما ان يكون اخص من الموضوع كما اذا قيل الحيوان
ضاحك فان الضحك لا يحمل على الحيوان الا لما هو اخص منه وهو الانسان واذا ظهر ذلك فنقول الوصف الذي يلحق الموضوع
لا لامر اعم منه فاما ان يلحقه لمعروض الموضوع او الجنس موضوعه او الموضوع جنسه على ما ذكرناه وكل ذلك يسمى عرضا
ذاتيا لكن بشرط ان لا يكون اعم من موضوع الصناعة كما بيناه فهذا التقسيم يوضح المقصود واعلم ان المتقدمين كانوا
يقولون العرض الذاتي ما يوخذ في حده الموضوع او ما يقومه مثل الفطوسة للانف والشيخ اورد هذا الكلام بعينه
في الشفاء وتبعه على ذلك مقلدوه المتاخرين لكنه في الحكمة المشرقية بين ان ذلك باطل لان الموضوع يتميز
عن الماهية والوجود عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا فان الاعراض غير متعلقة في ماهياتها
بموضوعاتها بل تعلقها بالموضوعات لعرضيتها والعرضية ليست من المقومات بل من اللوازم فظهر انه لا يجوز ان
يقال الموضوع يوخذ في حد العرض ولاجل هذه الدقيقة عدل عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى قوله
هو الذي يلحق الموضوع من جوهره ○ واما قوله فيمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا
فاقول ذلك الرسم ان الذاتي ما يحمل على الشيء لما هو هو والذي تقتضيه الشيء لما هو هو وذلك لان الماهية
تقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول وعلى هذا نقول المحمول
الذي تقتضيه ماهية الموضوع لما هي هي اما ان يكون من المقومات او العوارض فاما المقومات فاما ان تكون
اعم او اخص او مساوية اما الاعم فهو الجنس القريب لان اقتضاء الانسانية للحيوانية لا بسبب وصف اخر
اعم منه وان كانت الحيوانية اعم واما فصل الجنس القريب فذلك بسبب الجنس القريب فلا يكون من هذا الباب
واما المساوي فهو الفصل المقوم واما الاخص فهذا لا يمكن ان يكون من جملة الذاتيات الداخلة في ماهيته
والا لما كان اخص بل يكون من جملة الذاتيات الداخلة في ماهيات انواعه واما العوارض فاما ان يكون
اعم او اخص او مساوية فالاعم مثل كون الزاويتين اللتين من جهة واحدة مساويتين لقايمتين فانه اولى
للخط الواقع على خطين الجاعل زاويتين من جهة واحدة متساويتين والاخر الجاعل اياهما مختلفين لكن المتبادلتين
متساويتان واما الاخص فهي العوارض الخاصية بجنس ما التي لا حيثية ولا يحتاج الى ان يصير الجنس نوعا معينا

في الشفاء ... على الموضوع او جزئه ... يعني الموضوع

ليتهيأ لقبول ذلك مثل أن الجسم لا يحتاج في أن يكون متحركا أو ساكنا إلى أن يصير حيوانا أو إنسانا ولكنه يحتاج في كونه
متحركا إلى أن يصير أحدا لانسانا فهذا ما يتعلق بهذا الباب ٥ **إشارة** عه إلى المقول في جواب ما هو يكاد
المنطقيون الظاهريون إلى آخره **قلت** أن بعضهم لم يفرق بين الذاتي وبين الدال على الماهية
وبعضهم جعل الدال على الماهية ما كان في ذاتيته أعم ولا يجب أن يفهم من هذا أنهم يوجبون فيه أن يكون الدال
على الماهية أعم الذاتيات بل يوجبون فيه أن يكون الدال على ماهية أعم من نوعيته ويكون مشتركا بينه وبين
غيره وهذان المذهبان باطلان لأن صيغة ما هو وضعت بإزاء الطلب عن كنه حقيقة الشيء وليست الماهية هي
القدر المشترك بينها وبين غيرها والملكات هي غيرها بل ماهية الشيء عبارة عن المجموع الحاصل مما به الاشتراك
وما به الامتياز فلا جرم يجب أن يكون الجواب بتمام تلك الماهية بل كل واحد من الأجزاء داخل في الجواب
لكنه ليس بتمام الجواب إلا لكان الكل هو عين كل واحد من أجزائه وذلك محال فإن قيل فهل بين الداخل
في جواب ما هو والمقول من طريق ما هو فرق قلنا الفرق هو أن كل واحد من الأجزاء إذا صارت مذكورة
بالمطابقة فهي تكون مقولة في طريق ما هو وإذا صارت مذكورة لا بالمطابقة بل بالتضمن فهي تكون داخلة في
في جواب ما هو واعلم أن بناء هذه الحجة على تبقية صيغة ما هو على مفهومها اللغوي وهو كونها طالبة للحقيقة
فأما إذا ادعى مدع اصطلاحا جديدا على أن ما هو لا تطلب تمام الذات بل الوصف المقوم فإنه لا يصير محجوجا
بهذه الحجة ولكن يجب عليه إثبات ذلك الاصطلاح مع أنه لا حاجة إلى تغيير الوضع الأصلي أصلا ومما يبطل مذهبهم
اتفاقهم على أن فصل الجنس لا يصلح أن يكون مقولا في جواب ما هو مع أنه من الذاتيات العامة فبطل ما ذهبوا
إليه ومع أن الدال على الماهية هو الدال على جميع مقومات ما يسأل عنه إما بالمطابقة وإما بالتضمن ○
**إشارة** سعه إلى أصناف المقول في جواب ما هو اعلم أن المطلوب إما أن يكون ماهية شخص واحد أو ماهية
أشخاص كثيرة فالأول هو الدال على الماهية بالخصوصية المحضة ومثاله كما إذا قيل زيد ما هو فإن هذا يكون طلبا
لماهية زيد بخلاف ما إذا قال زيد من هو فإن هذا يكون طلبا لعوارضه ومشخصاته وأما الثاني فإما أن يكون
المطلوب ماهية أشخاص مختلفة بالحقائق أو غير مختلفة بالحقائق فإن كان المطلوب ماهية أشخاص مختلفة بالحقائق
كان الجواب ذكر جميع المقومات المشتركة بين تلك الكثرة وذلك هو الدال بالشركة المحضة إذ لو لم يكن ذلك هو الجواب
لكان ذلك الجواب إما أن يكون أعم من تمام المشترك أو أخص منه أو مساويا له فإن كان أعم من تمام المشترك لم يكن
كل المشترك مذكورا وإن كان أخص منه لم يكن ذلك مشتركا وإن كان مساويا فلا يخلو إما أن يكون مساويا

في العموم أو في الحقيقة فالمساوي في العموم مثل الفصل فإنه مساو للنوع في العموم لكنه لا يساويه في الحقيقة
فإن النوع يتضمن الجنس والفصل لا يتضمنه فإن كان الجواب مساويا لتمام المشترك في العموم لا في المفهوم فحينئذ
يبقى بعض الذاتيات غير مذكور لا بالمطابقة ولا بالتضمن وهو غير جائز وإن كان مساويا لتمام المشترك في المفهوم فهو
تمام المشترك إذ يمتنع أن يكون جوابان متباينان كلاهما يدل على تمام المشترك من الذاتيات وأما إن كان المطلوب ماهية
أشخاص غير مختلفة بالحقيقة فذلك هو الدال بالشركة والخصوصية فإن ما هو تمام كل واحد بعينه مشترك بينه
وبين غيره إذ لو كان لكل واحد منها ذاتي وراء المشترك لكان امتياز بعضها عن البعض بالذاتيات وقد فرضنا أنه
ليس كذلك هذا خلف فهذا الذي ذكرناه تقسيم حاصر يوضح المقصود من هذا الباب من غير تعرض لشيء من الأمثلة
أصلا ومع ذلك فإنه يجب علينا تفسير مشكلات هذا الباب من ألفاظ الكتاب فقوله أصناف الدال على الماهية ما هو
من غير تغيير مفهوم العرف ثلثة يريد به أنا لو غيرنا المفهوم من صيغة ما هو واصطلحنا على تخصيصه بطلب الذاتي
العام فإنه لا ينقسم الأقسام الثلثة فإنه لما كان طالبا للذاتي العام استحال أن يكون ذلك الدال بالخصوصية
المحضة أو بالشركة والخصوصية بل يكون دلالته أبدا بالشركة المحضة وقوله أحدها بالخصوصية المطلقة
مثل دلالة الحد على ماهية الاسم أقول يريد به أن المدلول عليه بالاسم والحد واحد لكن دلالة الاسم إجمالية
ودلالة الحد تفصيلية واعلم أنه ليس دلالة الحد على ماهية الاسم كيف كان دلالة بالخصوصية فإن دلالة
حد الحيوان على ماهية اسمه ليست دلالة بالخصوصية المحضة بل الصحيح أن يقال مثل دلالة الحد على ماهية اسم النوع
والظاهر أن مراد الشيخ ذلك **قوله** وأما مثل الحساس والمتحرك بالإرادة معا وإن نزلنا أنها مقومات
حيوانيات لتلك الجملة فليسا يدلان بالشركة **أقول** إنما قال وإن نزلنا أنها مقومات لأن المشهور أنها فصلان
مقومان للحيوان في درجة واحدة وهو باطل لأنه إما أن يكون كل واحد مستقلا بالتقويم فحينئذ يستغني
المتقوم بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هذا خلف أو يكون الواحد
مستقلا بالتقويم دون الآخر فيكون الفصل هو ذلك المستقل لا غير أو لا يكون واحد منهما مستقلا فلا يكون
المجموع أيضا مقوما لأنه متقوم بكل واحد منهما وكل واحد منهما يجب أن يكون متقوما بمحل لأن الصفة الحالة
إذا لم يكن مقومة للمحل فلا بد من تقومها به فإذا يكون المحل مقوما للمقوم وذلك المجموع فيمتنع أن يتقوم به فظاهره
أن الشيء الواحد لا يكون له فصلان في درجة واحدة فإذن الحس والحركة الإرادية ليسا مقومين بل هما
لازمان من لوازم النفس الحيوانية التي هي المقومة للحيوان فالحد المفهوم من الحساس والمتحرك بحسب المطابقة

الى آخره **أقول** حاصل الكلام هو أن الحساس وان كان ملازماً للحيوان طرداً وعكساً لكنه غير دال على الجسمية بالتضمن فلا يكون صالحاً لان يقال في جواب ما هو وأما بيان أن الحساس غير دال على الجسمية بالتضمن فقد اقتصر في بيانه على قوله الحساس مفهومه أنه شيء ما له حس وأما أن ذلك الشيء جسم أو غير جسم فذلك مما لا يدل عليه اللفظ بل ذلك انما يعلم بطريق آخر يعلم ان الحساس لا دلالة على الجسمية ۞ ولقائل أن يقول والحيوان أيضاً مفهومه أنه شيء ما له ذو حيوة فأما أن ذلك الشيء جسم أو ليس بجسم فذلك مما لا يدل عليه اللفظ بل انما يعلم بطريق آخر لا من اللفظ وكل ما يقال في الجواب عن الحيوان امكن ذكره أيضاً في الحساس فيشبه أن تكون هذه الحجة اقناعية والبرهان أن يقول كل حقيقتين متساويتين في بعض الذاتيات ومختلفتين في بعضها فانا نقطع بان الذي فيه الاشتراك غير ما به الاختلاف مثل الانسان مع الفرس اشتركا في الحيوانية واختلفا في الناطقية والصاهلية فمن المعلوم ان الحيوانية مغايرة للناطقية والصاهلية والانسان عبارة عن مجموع الحيوانية التي بها يشارك الفرس مع الناطقية التي بها خالفه فيكون اللفظ الدال عليه دالاً عليها بالتضمن ولما كانت الحيوانية غير الناطقية ومخالفة لها في الحقيقة لا جرم لم يكن اللفظ الدال على أحدهما دالاً على الآخر بالتضمن بل ربما يظن أن احدهما يكون لازماً للآخر فيكون اللفظ الدال على الملزوم دالاً على لازمه بالالتزام فظاهر ان اللفظ الدال على الحقيقة دال على جنسها وفصلها بالتضمن وأما اللفظ الدال على فصلها فانه لا يكون دالاً على جنسها الا بالالتزام **فان قيل** اذا قلت حساس فقد اشرت الى طبيعة الجنس لا بل اذا قلت حساس فقد قلت به انه ذو نفس حساسة وحد النفس الحساسة هو كمال جسم طبيعي آلي من شأنه ادراك الجزئيات فاذن الحساس يتضمن الدلالة على الجسم **فنقول** ان النفس لها ذات وحقيقة ولها اضافة الى البدن بانها كمال له فاذا حددنا النفس بهذه الاضافة كان ذلك رسماً لها لا حداً او انما يحصل للجسم الفصل الحاصل له نوع الحيوان بانضمام ذات النفس اليه ثم تتبعه التوابع واللواحق بعد ذلك والحيوان من جهة تلك اللواحق مخصوص لا بفصول ونحن لعجزنا عن تحديد القوى البسيطة نحتاج الى ان نرسمها وعند ذلك نحتاج أن نلتفت الى موضوعاتها ولو انها في الوجود وأما القوى اذا حدت تبع تلك الاضافات فان ذلك المجموع لا يكون فصلاً لان الفصل متقدم على تكون النوع وتلك النسبة متأخرة عن تكون النوع واذا ثبت ذلك فنقول الحيوان اسم موضوع بازاء مجموع ما به يشارك الحيوان غيره وما به يمتاز عن غيره وأما مجرد ما به الامتياز فهو الحساس فلا جرم كانت دلالة الحيوان على الجسمية بالتضمن ودلالة الحساس عليها بالالتزام وأما بيان أن المدلول عليه بالالتزام غير معتبر أما أولاً فلأنه غير مضبوط كما بيناه وأما ثانياً فلأنه لو اعتبر

ذلك لكانت الخواص والأعراض صالحة للدلالة على ما هو ولما لم يكن كذلك ظهر ان الالتزام غير صالح **قال** وأما الشرط المذكور انهم نائب **أقول** الشرط المذكور هو ابقاء صيغة ما هو على الوضع الاصلي **قال** فاذا سئل عن زيد وعمرو ما هو الى آخره **أقول** اذا فرضنا ان من الاشخاص الواقعة تحت الانسان لا يتخالف الا بالعدد وجب ان يكون الانسانية دالة بالشركة وبالخصوصية أما بالشركة فلأنها كمال الذاتي المشترك بين الاشخاص وأما بالخصوصية فلأن تمام ماهية كل واحد منها هو ذلك اذ لو كان الشيء منها وصف ذاتي وراء الانسانية لكانت من الاشخاص الواقعة تحتها مخالفة بالذاتيات وقد فرض انه ليس كذلك هو لخلف هذا اذا طابق العرض لو ثبت ان جزئيات الانسان لا تتخالف في شيء من الذاتيات لا حاجة بالمنطقي الى بيان ان الامر هل هو كذلك أم لا فان المقصود هو التمثيل وذلك حاصل اذا فرضنا الامر كذلك سواء كان المفروض حقاً او باطلاً لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل خاض في بيان ان الانسان وان كان ينقسم بالذكورة والانوثة لكنهما ليسا من الفصول المنوعة بل من العوارض المصنفة وأما الحيوان الذي صار انساناً فانه من المستحيل أن يوجد هو ولا يكون انساناً بل ان وجد كان انساناً فان لم يكن انساناً استحال وجوده وبيان ذلك ان الانسان انما صار ذكراً لاجل نحو به عرضت لمادته فصار ذكراً او كان يجوز ان يعرض له بعينه انفعال ابرد في المزاج فيكون انثى ولم يكن ذلك مؤثراً في تنوعه فانا لو توهمناه لا ذكراً او لا انثى لقام نوعاً بما نوعه فقطع النظر عنه يمنع تنوعه وبالالتفات اليه لا يفيد تنوعه فلان الذكورة والانوثة هيأت في حال الابدان التي بها يكون التناسل والتناسل لا محالة أمر عارض بعد الحيوة وبعد تنوعه وبعد صيرورته شيئاً محصلاً بالفعل فيكونان لا حقين بعد تنوع النوع نوعاً فلا يكون ذلك مقتضياً لاختلاف النوع والحجة الاقوى في ذلك هو ان الحيوان ينقسم بالناطق والعجم وبالذكر وبالانثى وليس عروض احدى القسمين بواسطة عروض الاخرى فان الحيوان قد يتصف بالذكورة حيث لا نطق وبالنطق حيث لا ذكورة فاذن ليس قبول الحيوان لاحد القسمين بواسطة قبول الاخرى بل قبوله لهما في درجة واحدة فلو كانا مقومين لكان الانسان الذكر فصلان مقومان في درجة واحدة وذلك محال فاذن المقوم احدهما دون الاخر لكن الناطقية مقومة والذكورة غير مقومة فثبت ان الذكورة والانوثة ليستا من قبيل الفصول المنوعة بل من جملة العوارض وأما الحيوان الذي يكون انساناً فأما ان تتم حيوانيته فلا بد وان يكون انساناً وان كان لا يكون انساناً فهو ايضاً لا يكون حيواناً بل يجب بعد انه أصلاً

وهذا البحث وان كان غير لائق بهذا الموضع لكنا ذكرناه لتنقيح ما في الكتاب **وقوله** في آخر الفصل انما نجعله
حيوانا ما يتقدمه فنجعله انسانا موضع شك لان الحيوان جزء الانسان والجزء متقدم بالوجود فلا بد وان يكون
جعل الحيوان متقدما على جعل الانسان فكان يجب أن يقال الا الذي نجعله انسانا ما يتقدمه فنجعله حيوانا والشيخ
قلب الامر فقال الذي نجعله حيوانا هو الذي يتقدمه فنجعله انسانا وجوابه انا قد بينا ان الحيوان لا بشرط
شيء غير الحيوان بشرط لا شيء فان الحيوان بشرط لا شيء غير المحمول بل هو كالجزء المادي له واما الحيوان لا بشرط
شيء فهو المحمول وليس له وجود منفصل عن وجود الانسان بل وجوده هو وجود الانسان على ما حققناه في كتابنا
الكبير فظاهر ان وجود الانسان متقدم على وجود الحيوان المحمول وان كان وجود الحيوان الجزء متقدما على وجود
الانسان فلما كان كلام الشيخ في الحيوان المحمول لا جرم جعل وجود الانسان متقدما على وجود الحيوان وليرجع
من يريد الاطناب في تحقيق هذا الفصل الى المقالة الاولى من برهان الشفاء ولنختم هذا النهج ببيان ترتيب
فصوله فنقول للفظ دلالة اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها اما مفرد واما مركب والمفرد كلي
واما جزئي والكلي اما ذاتي واما عرضي والذاتي اما أن لا يكون دالا على الماهية او يكون والدال على الماهية
بالخصوصية المحضة او الشركة المحضة او بالخصوصية والشركة معا والعرضي اما لازم او غير لازم واللازم اما
اما للماهية او للوجود والذي للماهية اما بوسط او بغير وسط والمفارق اما بطيء الزوال او سريع الزوال فهذا
جملة ما في هذا النهج وبالله التوفيق

## النهج الثاني

في الخمسة المفردة والحد والرسم

**إشارة** الى المقول في جواب ما هو الذي هو كالجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع

**أقول** كل كلي مقول على ما تحته في جواب ما هو فاما أن تكون الاشياء الداخلة تحته مختلفة بالماهية
أو لا تكون فان كانت مختلفة بالماهية فان ذلك الكلي المقول عليها في جواب ما هو يكون جنسا لها وان لم تكن مختلفة
بالماهيات فان ذلك الكلي يكون نوعا حقيقيا وقد يطلق النوع على معنى آخر فان الحقائق المختلفة الداخلة
تحت الجنس تسمى نوعا بالاضافة الى ذلك الجنس والنوع بهذا المعنى مغاير للنوع بالمعنى الاول اما اولا فلان النوع
بالمعنى الاول يستحيل أن يكون جنسا فان الكلي الذي تكون حقائق ما تحته غير مختلفة بالحقيقة يستحيل أن يكون جنسا
والنوع بالمعنى الثاني يمكن أن يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع الجسم وجنس الانسان واما ثانيا فلان الشيء انما يكون
نوعا بالمعنى الاول بالنسبة الى الاشخاص التي تحته واما النوعية بالمعنى الثاني فانما تتحقق بالنسبة
الى الجنس الذي فوقه واما ثالثا فلان النوع بالمعنى الاول يحتاج الى الفصل لان الماهيتين اذا اشتركا
في بعض المقومات واختلفا في بعض فحينئذ تكون تلك الحقيقة مركبة لان ما به الاختلاف غير ما به الاشتراك ويكون
ما به الامتياز هو الفصل واما اذا كانت الحقيقة غير مشاركة لشيء من الحقائق في شيء من الذاتيات فحينئذ لا يجب
أن تكون تلك الحقيقة مركبة بل تكون بسيطة وليس من شرط الماهية والحقيقة أن تكون مركبة واذا لم تكن مركبة
لم تكن مشاركة لما تخالفها في شيء من المقومات فظهر ان احتياجه الى الفصل انما يكون لاجل اندراجه مع غيره تحت
الجنس وهو بهذا الاعتبار نوع مضاف وانه باعتبار كونه نوعا حقيقيا لا يحتاج الى الفصل فظهر ايضا ان النوع
المضاف يجب أن يكون مركبا والحقيقي لا يجب أن يكون مركبا وهذا فرق رابع واعلم ان من الناس من اعترف بذلك
لكنه زعم ان النوع الحقيقي اخص من النوع المضاف فالنوع الحقيقي وهو السافل لا بد وان يكون مضافا والمضاف
قد لا يكون حقيقيا مثل الانواع المتوسطة واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان يقال النوع الاضافي جنس للنوع
الحقيقي الثاني انه ليس بجنس له ولكنه لازم اعم منه والذي يدل على بطلان الوجهين جميعا ان النوع الاضافي
قد يوجد مع عدم النوع الحقيقي والحقيقي ايضا يوجد مع عدم الاضافي كالحقائق البسيطة مثل النقطة الواحدة
فان لها حقائق وماهيات وهي مقولة على الاشخاص الداخلة تحتها وايضا فان المركبات انما تتركب عن البسائط
فيكون لكل واحد من تلك البسائط حقيقة نوعية بالمعنى الاول ولا يكون لها نوعية اضافية والا لكانت هي ايضا
مركبة من الاجناس والفصول فلا تكون البسائط بسائط هذا خلف ومما يدل على ان النوعية الاضافية ليست جنسا
للنوعية الحقيقية خاصة ان الذاتي كما بيناه يجب أن يكون تصوره متقدما ذهنا وبينا ونحن يمكننا أن نعقل النوع
الحقيقي مع الشك في انه هل هو نوع اضافي مثلا فانا نعلم ان الانسان المقول على الاشخاص انه نوع حقيقي ونشك
انه هل هو جنس ام لا ويكون ذلك شكا في كونه نوعا اضافيا فظهر بهذا سهو من قال النوع في الموضعين له دلالة
واحدة وسهو من قال انهما مختلفان بالعموم والخصوص ويجب ان تعلم ان النوع السافل له انه نوع حقيقي وله انه
نوع الانواع واعتبار انه نوع الانواع مغاير لاعتبار انه نوع حقيقي فان كونه نوع الانواع اعتبار له بالاضافة الى
دخوله تحت جنس هو نوع لما فوقه فاذا النوع الاضافي جنس لنوع الانواع فيكون اسم النوع مقولا عليه لاجل
المفهومات الثلثة اعني كونه نوعا حقيقيا وكونه نوعا اضافيا وكونه نوع الانواع وذلك باشتراك الاسم يكون صح

**قال** ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة الى آخره **أقول** اما ان الاجناس متناهية فقد بيناه
من حيث ان الجنس يتقوم بالفصل فلو كانت الاجناس غير متناهية كانت الفصول غير متناهية فيكون هنا كعلل
ومعلولات غير متناهية واما ان البحث عن حقائق تلك الاجناس العالية غير واجب على المنطقي فقد بيناه

ايضا فيما تقدم وبانى الفصل ظاهر **إشارة** لا الفصل واما الذاتى الذى ليس يصلح الى اخره
**اقول** الذاتى كان مركبا كليا امرا اضافيا لا يتحقق الا بالنسبة الى الجزئيات فالكلى الذى لا يدل
على ماهية جزئياته التى تحققت كليته بالنسبة اليها فانه يجب ان يكون صالحا للتمييز هذا تفسير اللفظ ۝
والبرهان عليه هو ان الذاتى الذى لا يصلح ان يقال فى جواب ما هو لا يخلو اما ان يكون اعم الذاتيات او يكون
مساويا لها او اخص فان كان اعم الذاتيات يكون مقولا على المشتركات فيه فى جواب ما هو وان كان مساويا فانه
يكون صالحا للتمييز عما يشاركه فى الشيئية والوجود وان كان اخص كان صالحا لتمييزه عما يشاركه فى الجنس فان قيل
اعم الذاتيات يجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا لكان تركيبه من الجنس والفصل فحينئذ لا يكون اعم الذاتيات
واذا كان بسيطا امتنع ان يكون هناك ذاتى يساويه فى العموم لان الذاتى المساوى فى العموم هو الفصل
فاذا الذاتى المساوى لاعم الذاتيات لا وجود له اصلا **فاقول** من الجائز عقلا ان يكون اعم الذاتيات
مركبا لكن لا من الجنس والفصل بل من امرين لا يكون احدهما جنسا للاخر ولا فصلا كما انه تقرر تلك الحقيقة المركبة
جنسا عاليا وتقع تحته انواع فعلى هذا يكون احد جزئيه غير صالح لان يكون مقولا فى جواب ما هو ولا صالحا
للتمييز عما يشاركه فى الجنس اذ ليس فوقه ذاتى اخر فحينئذ يكون صالحا للتمييز عما يشاركه فى الوجود والشيئية
**قال** ولذلك لا يصلح ان يكون مقولا فى جواب اى شىء هو فانه اى شىء هو انما يطلب به التمييز المطلق
عن المشاركات فى معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل **اقول** السائل عن حقيقة معينة بانها
اى شىء هى طالب بعض الامر الذى لاجله يمتاز عن مشاركاتها فى الشيئية وههنا سر وهو ان جواب ما هو وجواب
اى شىء هو واحد لان الشيئية من قبيل العوارض لا من المقومات فالطالب باى شىء هو يطلب ما وراء الشيئية
فهو طالب لكل المقومات التى هى المطلوبة بما هو **قال** وقد يكون فصلا للنوع الاخير الى اخره
**قلت** الفصل له اعتباران احدهما تقسيم الجنس والثانى تقويم النوع ومن الواجب علينا ان نحقق
الكلام فى هذا الموضع فنقول الفصل له اعتبار بالقياس الى النوع واعتبار اخر بالقياس الى الجنس
فاعتباره بالقياس الى النوع هو انه جزء منه وداخل فى ماهيته وليست فصليته بهذا الاعتبار فان
الضاحك اذا اخذ من حيث هو ضاحك كان الضحك داخلا فيه ومقوما له مع انه ليس من قبيل الفصول
واما اعتباره بالقياس الى الجنس فهو انه يفيد الانقسام والخاصة ايضا تشاركه فى ذلك لكنه تتميز عنها
بان الفصل يفيد قوام الجنس لكنه ليس مقوما لماهية الجنس والا لما كان ينفك عنه فلم يكن مقسما له بل هو

مقوم لوجوده لا مطلقا بل للقدر الذى هو حصة النوع كالناطق هو علة للحيوان الذى هو حصة الانسان
وسبب لوجود ذلك القدر وهنا اشكال صعب وهو ان الفصل يفيد القوام لتلك الحصة بعد امتيازها عن
غيرها او قبل الامتياز فان كان بعد الامتياز فذلك الامتياز لا بد له من سبب مميز فيكون ذلك المميز سابقا
على الفصل فلا يكون الفصل هو المميز هذا خلف ولان الكلام فى ذلك المميز كالكلام فى الاول فيتسلسل واما ان كان
التقويم قبل الامتياز فالناطق مثلا يكون مقوما للحيوان فى وجوده المطلق فوجب ان لا يحصل الحيوان فى وجود
اصلا الا مع الناطق وذلك يخرجه عن ان يكون جنسا فنقول فيه معارضة وحل اما المعارضة فهى ان الانسان
من حيث هو لا يتعين بل يكون تعينه معلولا لعلة فللقائل ان يقول ان ذلك المعين يلحقه قبل تعينه او بعد تعينه
فان كان قبل تعينه فالمعين يلحق الانسان من حيث هو انسان فكل انسان هو ذلك المعين هذا خلف وان لحقه
بعد تعينه لم يكن تعينه لاجل ذلك المعين وقد فرض لذلك هذا خلف واما الحل فهو ان اقتران الفصل بالجنس
قبل امتياز حصص الانواع بعضها عن البعض لكن لذلك الاقتران حكمان احدهما التمييز والثانى التقويم وهما معا واذا
كان التقويم مقارنا للتمييز يندفع الاشكال واذا عرفت ذلك فنقول **قوله** قد يكون فصلا للنوع الاخير يريد به (انه دفع ح)
الفصل المقوم لان النوع الاخير يستحيل ان يكون له فصل مقسم واما قوله وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا
لجنس النوع الاخير فيه اشكال لانه ليس كل ما كان فصلا للنوع المتوسط فانه فصل لجنس النوع الاخير فان الجسم
نوع الجوهر بل النامى نوع الجسم وليس فصل واحد منهما فصلا لجنس النوع الاخير اذ الجسم والنامى ليسا جنسين
للنوع الاخير بل بالجملة فهذا الكلام انما يصح اذا لم تزد المراتب على الثلثة فاما اذا كانت الزيادة عليها ممكنة لم يكن
على الاطلاق صحيحا ۝ وللقائل ان يجيب عنه انه لم يقل فيكون فصلا للجنس القريب للنوع الاخير بل قال فهو
فصل لجنس النوع الاخير والجسم والنامى اجناس للنوع الاخير لكن لا قريبة بل بعيدة فاندفع الاشكال ۝
**قال** وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذى هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم
**قلت** انك قد عرفت سر هذا الكلام ويجب ان يعلم ان التقسيم قبل التقويم وكيف والفصل بسيط لا يصدر
عنه فعلان الا على الترتيب ويجب ان تعلم ان مقوم الجنس مقوم للنوع لان جزء الجزء جزء ولا ينعكس
لان الكل لا يكون جزءا للجزء ومقوم النوع مقسم للجنس لدخول الجنس فيه ولا ينعكس فلا يكون مقسم الجنس
مقوما للنوع واعلم ان البحث عن الجنس والنوع والفصل يستدعى كلاما اصفى واشفى مما ذكرناه ليتخلص
المقصود ولكن لما كان الغرض شرحا فى الكتاب لا جرم اقتصرنا على هذا القدر من البحث **قال** الخاصة

ما كان من اللوازم أو العوارض الغير المقومة لكلي ما واحد من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعاً أخيراً
أو غير أخير وسواء عمّ الجميع أو لم يعمّ **قلت** الخاصة قد تكون للنوع الأخير وللمتوسط وقد تكون للجنس العالي
وايضاً قد تكون لازمة وقد تكون مفارقة وايضاً فقد تكون عامة لكل افراد الموضوع وقد لا تكون وايضاً قد
تكون مطلقة وهي التي لا تكون حاصلة لغير ذلك الشيء وقد تكون مقيدة وهي التي تكون حاصلة له ولغيره الا انها
لا تكون حاصلة لشيء ثالث فتكون خاصة بالنسبة الى العاري عنها مثل ما يقال لعدم قبول الاشتداد والتنقص خاصة
للجوهر لا مطلقاً بل بالنسبة الى بعض الاعراض وباقي الفصل ظاهر الى قوله وقد يكون الشيء بالقياس
الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضاً عاماً فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة
بالقياس الى الانسان **قلت** اللون جنس للسواد ونوع للكيف وفصل للجسم الكثيف وخاصة للجسم وعرض عام
للانسان وانما جاز ذلك لان الحيوان في كونه حيواناً شيء وذلك الشيء يسمى الجنس الطبيعي وفي تجرد مفهوم كونه
جنساً شيء آخر ويسمى الجنس المنطقي والمجموع الحاصل من الامرين شيء آخر ويسمى الجنس العقلي ومجرد الجنسية والنوعية
والفصلية وكون الشيء خاصة وعرضاً عاماً امور من مقولة المضاف فالجنسية نوع من الاضافة وكذلك النوعية
واذا قلنا الاضافة جنس لهذه الامور فقد حملنا النوع على الجنس حملاً غير ذاتي فحمل الجنسية على الاضافة
وحمل النوعية على الجنسية حمل غير ذاتي وحمل الاضافة على الجنسية والنوعية حمل ذاتي واذا ثبت ذلك
اعني كونها اموراً اضافية لا جرم صح اختلافها باختلاف الاضافات ○ **تنبيه** هذه الالفاظ الخمسة
وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام مشتركة في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم
والحد ولقائل ان يقول ان الشيخ صدّر جميع فصول هذا الكتاب الى هذا الموضع بالاشارة وهذا الفصل
صدّره بالتنبيه فما الفائدة في ذلك فنقول لان من الاشياء ما تكون حاصلة في العقول بالقوة القريبة
من الفعل ولا يحتاج في استحضارها الى اكثر من نوع تذكير وتنبيه ومنها ما لا يكون كذلك بل لا بد من تجشم الاكتساب
في تحصيلها وهذا الفصل من القسم الاول فان من عرف حقيقة هذه الخمسة فانه يكون عالماً بانها تحمل على الجزئيات
الواقعة تحتها اسماءها وحدودها فانه كما يصح ان يقال زيد انسان يصح ان يقال انه حيوان ناطق وكذلك القول
في البواقي والذاهل عن ذلك يكفيه ادنى تذكير وتنبيه فلهذا السبب جعل هذا الفصل تنبيهاً لا اشارة
واعلم انه قد جرت العادة بختم هذا الكتاب بذكر مشاركات هذه الخمسة ومباينتها والشيخ اقتصر في هذا
الكتاب على هذه المشاركة الواحدة ○ **إشارة** الى رسوم الخمسة الجنس مرسوم بانه كلي يحمل على

أشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو **قلت** المرسوم هنا هو الجنس المنطقي يعني مجرد المفهوم
من الجنسية لا ما هو المعروض للجنسية المسمى جنساً طبيعياً فقوله كلي يشترك فيه الخمسة المفردة وقوله على
أشياء مختلفة الحقائق يخرج النوع الاخير وفصله وخاصته وقوله في جواب ما هو يخرج العرض العام وفصل
الجنس فالكلي جنس والقيدان الآخران فصلان قريبان فيكون ذلك حداً للجنس لا رسماً له والشيخ جعله رسماً و
شبهه أن يقال ان كون الحيوان جنساً ليس هو نفس مقوليته على الكثيرين بالوجه المذكور بل هذه المقولية لازمة
من لوازم الجنسية فلا جرم كان ذلك التعريف رسماً ومن الناس من يزيد فيه قيداً آخر وهو أن يكون أولياً وذلك
غير جائز لان الجنس اعم من الجنس القريب والذي يكون مقولاً في جواب ما هو قولاً أولياً هو الجنس القريب لا غير فظهر انه
لا يمكن ايراد ذلك القيد في تعريف الجنس المطلق **قال** والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب
أي شيء هو في جوهره **قلت** قوله في جوهره أي في ماهيته وانما احتاج الى ذلك لان الخواص سواء كانت
لازمة أو مفارقة فانها صالحة لان يقال في جواب أي شيء هو لكنه لا يكون ذاتياً وجوهرياً للمسؤول عنه **قال**
والنوع يرسم بأحد المعنيين بانه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه
كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتياً أولياً ○ ولقائل ان يقول ما المعنى بالاولية ثم لماذا اعتبرها في احد
الرسمين دون الثاني فنقول الحمل الاولي هو الذي لا يكون بينه وبين الموضوع واسطة وانما شرط الاولية في الرسم
الثاني لان كون الحيوان نوعاً ليس إلا بالقياس الى الجنس القريب له فلا جرم اعتبر فيه الاولية واما الرسم الاول
فانه من الممتنع أن يكون وصفان مقولان على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ثم يكون احدهما أولياً
دون الثاني لانه انما يكون مقولاً في جواب ما هو اذا كان متضمناً لكل الذاتيات وحينئذ لا يبقى هناك شيء آخر
ليكون دالاً على ماهية تلك الاشياء وباقي الاشارة معلوم ○ **إشارة** الى الحد الحد هو قول
دال على ماهية الشيء **قلت** عليه اشكال وهو انه لو كان للحد حد لكان لحد الحد حد آخر ويلزم منه
التسلسل **وجوابه** ان حد الحد داخل في الحد المطلق فيكون تحديد الحد المطلق تحديداً لحد الحد
بالقوة القريبة من الفعل فرسم الحد هو انه قول يقوم مقام الاسم في الدلالة على الذات **قال**
ولا شك في انه يكون مشتملاً على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي
جنسه والمقوم الخاص هو فصله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة ○
**قلت** القول المركب من ذاتيات الشيء المميز له عن غيره قد يكون متضمناً لكل ذاتياته وقد لا يكون

مثل قولنا الانسان جسم نام ناطق فان النامي لا يدل على النمو والتغذي والحس والحركة الا بالالتزام ومن المعلوم
أن مثل هذا التعريف ليس من قبيل الرسوم لان الرسم تعريف الشيء بخواصه واعراضه وهذا التعريف ليس الا بالذاتيات
فاذا هذا التعريف حد ناقص واذا كان الحد قد يكون تاما وقد يكون ناقصا فالحكم على الحد بوجوب اشتماله على
كل الذاتيات يكون مستدركا أو يقال بان هذا النوع لا يسمى حدا وهو يناقض ما نص عليه في حدوده ولا يسمى
أيضا رسما بل هو قسم ثالث وحينئذ يتم لفظ الكتاب وقوله يكون لا محالة التركيب من جنسه وفصله واعلم ان هذا
كلام مشهور والشيخ رجع عنه في الحكمة المشرقية وقال وما هذا حكاية لفظه واما المحدودات التي التركيب في
معانيها ظاهر فمنها ما تألف حقايقها من جمع اجناسها وفصولها وهذه فانما تدل بها على ذواتها واما الامور
المركبة غير هذا النحو من التركيب فقد نجد لها حدودا ولكن لا تجدها مركبة من اجناس وفصول اما انك تجد لها
حدودا فلانك تحد قولك شارحا للنفس مفهوم الاسم ومن مقوماته واما انك لا تجدها مركبة من اجناس وفصول
فلان تركيبها ليس من اجناس وفصول ويجب أن يتوقع من الحد أن يكون دالا على الماهية ومطابقا لمفهوم اللفظ
ليس ملخوذا من امور لا حرمة ولا حقيقة لمفهوم اللفظ وما عليك بعد أن تفعل هذا أن لا يكون ما وردت جنسا
وفصلا فيما لا يكون له جنس وفصل ومن الذي فرض عليك ذلك واما مثال هذه التركيبات فمثل حد الجسم
الملخوذ مع البياض فانك تحتاج ان يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض بما تعرف به ذاتهما ويدل على وجود
البياض منها للجسم فاذا فعلت افتراك مقصرا في الدلالة على حقيقة الشيء ولا منحرفا عنها إلى تعريفها بلوازمها
كلا واصناف التركيبات التي من هذا القبيل كثيرة فربما يقع التركيب للشيء مع احد علله ۝ اما الفاعلية مثل العطاء
فانه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل ۝ واما المادية مثل القرحة فانه مثلا اسم لبياض مقرون بموضوع وهو
جبين الفرس ۝ واما الصورية مثل الافطس فانه اسم للانف المقعر ۝ واما الغائية مثل الخاتم فانه اسم
للحلقة مقرونة بما هو كال لها وغايته من التجمل بها في الاصبع ويجب الا أن لا يقاس في الامثلة إذا انكشفت
جلية الحال فيها عن خلاف ما قلناه وربما يقع التركيب مع المعلولات مثل الخالق والرازق وغير ذلك وقد
يكون ضرب من التركيب من اشياء لا يحمل بعضها على البعض لا معلولات وربما كانت متشابهة كتركيب العدد
من الاحاد وربما كانت مختلفة كتركيب البلقة من السواد والبياض وربما كان التركيب من أول بسايطها
تقتضي استيناف تركيب آخر معنوي اليها مثل التركيب لاجزاء السرير فانه لا يتم السرير بتركيب اجزاء الخشب
ما لم يكن معها ترتيب ومثل التركيب للاستقصات في الكائنات فانه لا يتم الكاين منها بتركيب اجزاء الاستقصات

ما لم يكن هناك مع جمعها استحالة وامتزاج واذا حققت كان مثل ما اوردناه من الترتيب والاستحالة أحد اجزاء المركب
في المفهوم وان لم يكن جزءا اولا قائما بنفسه بل كان من توابع الاجزاء الأولى القايمة في أنفسها وهذا الفصل
الى هنا نقلناه بعبارة الشيخ وانما نقلنا ذلك لان بعض المتاخرين لما عثر على هذا الكلام أورده في كتابه وجعله
استدراكا على كتاب الاشارات ولو انصف لاعترف انه انما اخذ من الشيخ واستفاده من كتبه وكان ينبغي أن ينسبه
الى نفسه لكن ما جاء في الحكمة النبوية اذا لم تستح فاصنع ما شئت قال وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته حقيقة
لم يدل عليها بقول فكل محدود مركب في المعنى قلت قد تبين أن من الحقايق ما يكون بسيطة ولا يكون لها
شيء من الاجزاء والمقومات فاذن تعريفها انما يكون بلوازمها القريبة البينة فلا تخلو اما ان يكون المقصود
بالتعريف هو ذوات تلك البسايط أو كونها ذوات تلك اللوازم واما ان كان المقصود بالتعريف هو ذوات تلك البسايط
فلا تخلو اما أن يقع من تلك اللوازم انتقال الى تصور الذوات حتى يكون تصورها موجبا لانتقال الذهن الى تصور
الذات التي لها تلك اللوازم فيكون هذا التعريف تعريفا يقوم مقام الحد وبالجملة يكون دلالة على معنى ذات الشيء
بتوسط احوال من احواله فلا يجب أن يقصر عن الدلالة على ذاته بتوسط ألفاظ موضوعة لمقوماته لانه لا افتراق
بينهما في توصيل الذهن الى ذات الشيء وبالجملة فالغرض من الحد هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة للامر في حاق
نفسه فاذا كان الشيء في نفسه له ماهية مخصوصة ثم يكون لها لوازم قريبة وحصل التصور على هذا الوجه كانت الصورة
الذهنية مطابقة للامر الخارجي فيكون القول الدال عليه حدا واما اذا لم يقع به نقل الى تفهيم الذات وانما يكون
فصارى البيان فيه ان يعرف الشيء بما يتميز به عن غيره ولا يزيد على تعريف ذاته الا على العلوم من شيئيته
وانه مخصوص بلوازم يلزمه واما خاصيته في ذاته فلا تعلم من ذلك ولا يوقف عليها ومن الذي ينبغي أن تعلم
حتى تعلم الماهية فهذا من قبيل الرسوم هذا اذا كان المقصود بالتعريف هو نفس الذات اما اذا كان المقصود
بالتعريف كون ذلك البسيط هو ذلك اللازم كان ذكر تلك اللوازم بالقياس الى هذا المقصود حدا والحاصل
ان شرطنا في الحد أن يكون قولا دالا على اجزاء المحدود فالبسيط ليس له حد وان لم نعتبر ذلك بل المعتبر
فيه ان يفيد تصور حقيقة الشيء كما هي امكن ان يكون للبسايط حدود قال ويجب ان تعلم ان الغرض
في التحديد الى آخره قلت الغرض من التحديد هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة لحقيقة الشيء
وماهيته وذلك لا يحصل الا عند حضور جميع الذاتيات في الذهن وكما أن الحقايق تتكون ولا ثم يلزمها امتيازها
عن غيرها فلذلك اذا ارتسمت في الذهن لزمها امتيازها عن غيرها فالطالب لتصور الماهية لا يكون مطلوبه

بالذات هو ذلك الامتياز بل المطلوب استفادة النفس بكنه تلك الماهية ثم ذلك الامتياز يحصل على طريق التبعية **قوله** فاذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان يساويانه يشير به الى ان الماهية الواحدة ليس لها فصلان يساويانها في التحقيق وفي المشهور ان ذلك جائز مع انه لو قدر بالجواز ذلك وجب ذكرهما جميعا لان الذات انما حصلت منهما فالاقتصار على احدهما لا يكون مفيدا للتصور الحقيقي كما مر **وقوله** لو كان الغرض في الحد هو التمييز لكان قولنا الانسان جسم ناطق مايت حدا الا ان هذا تصريح بان اشارة الى ذلك لا تسمى حدودا او لكنه في رسالة الحدود سماها حدودا ناقصة واعلم انه لو التزم ملتزم تسمية ذلك حدا لم يمكنا ابطال كلامه لانا نقول الحد هو الذي يفيد ماهية الشيء وهذا غير مفيد لذلك فلا يكون حدا او اذا كان آخر الامر يحتاج الى هذا الكلام لم يكن لما ذكره من انه لو كان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات لكان قولنا الانسان جسم ناطق مايت حدا فايدة واعلم ان ادخال المايت في الحد كلام مشهور وليس بمحقق لانه قال في الشفاء في فصل رسوم النوع واذا قيل ناطق للانسان والملك لم يكن الا باشتراك الاسم والناطق الذي هو فصل مقوم للانسان غير مقول على الملايكة واذا كان كذلك لم يكن الحي الناطق جنسا للانسان والملايكة فلم يكن ادخال المايت فصلا يعم الحيوان الناطق الى الانسان وغيره محتاجا اليه ثم ذكر بعد ذلك ان التحديد لما كان من شرطه ذكر كل المقومات استحال ان يكون للشيء اكثر من حد واحد وامتنع تطويله ولجاز [illegible] لان اسم الجنس القريب بدل عن كل المقومات المشتركة بالنفي وتم الامر بعد ذلك بايراد الفصول المقومة سواء كانت واحدة او كثيرة ولو انه ذكر بدل اسم الجنس حده كان ذلك ايضا جايزا اذا راعى ما يجب رعايته من تقديم الجنس على الفصل والعام على الخاص ثم ذكر انه كثيرا ما نمنع في الرسوم بزيادة ما يدل على الكفاية وذلك لان الرسم تعريف الماهية بلوازمها وآثارها وكلما كانت المعرفات اكثر كانت المعرفة الحاصلة اتم واعلم انه لم يجعل الزيادة نافعة دايما بل في الاكثر والسبب فيه ان من اللوازم ما تقتضيه الماهية بغير واسطة ومنها ما يكون بواسطة والذي لا يكون بواسطة امتنع ان يزيد على الواحد في الماهيات البسيطة لان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه اكثر من الواحد واذا عرف البسيط بلازمها القريب استحال ان يكون لضم ساير اللوازم اليه مدخل في زيادة التعريف لان لزوم ساير اللوازم انما يكون بواسطة اللازم الاول فاستحال ان يكون لها افادة زيادة في المعرفة فاما في الماهيات المركبة وفي التعريف باللوازم البعيدة فلا شك ان اللوازم الكثيرة اقوى في التعريف من اللازم الواحد فلهذا جعل الشيخ حكمه اكثريا **قال** ثم قول القايل الحد قول وجيز الى آخره **قلت** كونه وجيزا

امر اضافي وذلك لاختلاف الاضافات ثم الاضافات قد تكون مضبوطة وقد لا تكون فالاول مثل النصف والثلث والضعف وغير ذلك فان للشيء نصفا واحدا ويستحيل ان يزداد او ينتقص والثاني كالجزء والبعض والاضعاف والاجزاء فان جزء الشيء غير متعين بل هو محتمل للزيادة والنقصان وكذلك الاضعاف والاجزاء واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يجعل الوجيز جزءا من حد الحد لوجهين الاول هو ان الحد امر غير اضافي والوجيز امر اضافي وتحديد ما لا يكون اضافيا بالاضافي باطل الثاني ان الوجيز مع كونه اضافيا ليس من الاضافات المضبوطة المعلومة بل طبيعته طبيعة مجهولة اذ ليس للوجيز حد متعين فلا جرم استعماله في التعريف الذي للحد **قال** فاما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسم **قلت** تعريف الشيء بالخواص واللوازم رسم لكن ليس كل رسم فانه يكون تعريفا بالخواص بل التعريف بالخاصة الواحدة ايضا رسم بل الحق تعريف الماهيات البسيطة لا يمكن الا باللازم الواحد لما ثبت ان اللازم القريب للبسيط ليس اكثر من واحد واعلم ان هاهنا دقيقة وهو ان اللازم المعرف للشيء لا يمكن ان يكون اعم من الشيء ولا اخص بل يجب ان يكون مساويا وذلك اللازم ما لا يعرف الا بواسطة الملزوم الذي هو علة له فيتوقف معرفة كل واحد منهما على الآخر وجوابه انا نأخذ من اللوازم ما هو اعم من الشيء ثم نقيد البعض بالبعض فيصير مساويا للشيء ولا يلزم الدور ومثاله انا اذا عرفنا الكيفية بانها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها ولا قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها وكل واحد من قيود هذا التعريف اعم من الكيف فلا يكون العلم بها مستفادا من العلم بالكيف ثم انه بعد تقييد بعضها بالبعض يصير مساويا للكيفية فاذا ذكرناها لتعريف الكيفية لم يلزم الدور وهذا قانون شريف نافع في التعريف وباقي الفصل ظاهر **اشارة** الى اصناف من الخطأ يعرض في تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت نعوت بانفسها ودلت على اشكال لها في غيرها يريد به انها اذا عرفت نعوت بانفسها ودلت على ساير المواضع المشاكلة والمشابهة لها **قال** ومن القبيح ان تستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة **قلت** المجاز كما ذكره في النجاة هو الذي يطلق في الظاهر على الشيء والمطلق به عليه في الحقيقة غيره كقوله تعالى واسأل القرية والمستعار هو الذي اخذ للشيء من غيره من غير ان ينقل اليه بالكلية وانما في الحال يراد به ذلك الشيء كقول القايل الارض ام البشر ثم قال من القبيح ولم يحكم حكما جزما ان ذلك غير جايز لاحتمال ان الامور المدلول عليها بتلك الالفاظ المجازية والغريبة

والعوارض

إن كانت مستجمعة لشرائط صحة التعريف كان ذلك صوابا في نفسه ولم يكن في نفس المعنى خلل ولكن من جهة أنه يحوج
إلى الاستكشاف عن مفهومات تارة أخرى كان قبيحا ○ واعلم أن الواضعين للألفاظ إنما يضعون الألفاظ على معان
يعرفونها ثم أن الناظرين في العلوم يقفون على معان وأمور لا يعرفها واضعوا اللغات ويحتاجون إلى استعمال تلك
المعاني والبحث عنها فلا جرم يحتاجون إلى وضع أسامي دالة عليها ولما استقبحوا وضع الأسامي ابتداء طلبوا أشد
الأشياء مناسبة ومشابهة للمعنى الذي أرادوا تسميته ثم نقلوا اسم ذلك المعنى المناسب إلى ما أرادوا تسميته
وذلك مثل ما ذكرنا في أول هذا الكتاب من استعمال لفظ القوة في معان كثيرة على الترتيب الذي ذكرناه ثم بعد هذا
النقل والتواطؤ يستعملون تلك اللفظة في ذلك المعنى فيكون ذلك النقل الصريح ثم إنه اشتغل بعد ذلك بذكر المواضع
المشتركة بين الحد والرسم من أصناف الخطأ والخلل ولم يورد ما يخص كل قسم منهم وترتيبه على ما أقول ○
المعرف إذا كان مغايرا للمعرف وكان أعرف منه كان التعريف صحيحا وإن لم يكن أعرف فلا يخلو إما أن يكون مساويا
أو كان أخفى وكلاهما باطل أما المساوي فكما يقال الزوج ما ليس وأما الأخفى فهو على قسمين لأن معرفة ذلك بفرد
الأخفى إما أن تكون موقوفة على معرفة ذلك المطلوب الذي هو أجلى أو لا تكون فإن لم تكن فهو مثل قولهم النار هو
الأسطقس الشبيه بالنفس فإن النفس وإن كانت أخفى من النار لكن تعريفها ليس بالنار وأما الموقوف فهو التعريف
الدوري وهو على قسمين لأن ذلك الدور إما أن يكون بواسطة أو لا يكون بواسطة والذي بواسطة مثل تعريف
الاثنين بأنه زوج أول وتعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين وتعريف المتساويين بالشيئين وتعريف الشيئين بالاثنين
والذي لا يكون بواسطة مثل قولهم الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ثم تعريف المشابهة بأنها اتفاق في
الكيف هذا إذا كان المعرف مغايرا للمعرف أما إذا لم يكن مغايرا له فهو كما يقال الحركة هي النقلة وإذا عرفت
ذلك فنقول إذا عرف الشيء بما هو أعرف منه كان التعريف صحيحا وبعد ذلك التعريف بالمساوي وهو
أدنى درجات الخطأ ويليه التعريف بالأخفى ويليه تعريف الشيء بنفسه وإنما تأخرت هذه المرتبة لأن
ذلك الأخفى لما كان مغايرا للشيء أمكن من بعض الوجوه حصول العلم به متقدما على العلم بذلك المطلوب وحينئذ
يصح ذلك التعريف أما الشيء الواحد فإنه يستحيل العلم به متقدما على العلم بنفسه فلهذا تأخرت هذه
المرتبة ويلي هذه المرتبة تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به وإنما تأخرت هذه المرتبة عن تعريف الشيء بنفسه
لأن تعريف الشيء بنفسه تقتضي أن يكون العلم به متقدما على العلم به بمرتبة واحدة وأما البيان
الدوري فإنه تقتضي تقدم العلم بمرتبتين فإنا إذا جعلنا المشابهة معرفة للكيفية كان العلم بالمشابهة متقدما

على العلم بالكيفية ثم إذا جعلنا الكيفية معرفة للمشابهة يكون العلم بالمشابهة متقدما على العلم بالمشابهة بدرجتين
فيكون هذا أدخل في الاستحالة ○ واعلم أن الشيخ ذكر في مثال تعريف الشيء بما يساويه بالمعرفة تعريف الزوج
بأنه الذي ليس بفرد وفيه نوع إشكال لأن التقابل بين الزوج والفرد تقابل العدم والملكة والملكة أعرف من
العدم فهما ليسا متساويين في المعرفة وإنما يستقيم أن لو كان الفرد أمرا وجوديا مقابلا للزوج لكن المعرف للزوج
ليس هو الفرد بل ما ليس بفرد وهو أمر عدمي غير مساو للزوج في المعرفة اللهم إلا أن نقول قابل الفردية
أمر عدمي فاللافردية سلب للسلب فيكون أمرا ثبوتيا وهو الزوجية لكنا نقول بعد ذلك تعريف الزوج
بأنه ليس بفرد يكون تعريفا للشيء بنفسه لا بما يساويه في المعرفة فهذا المثال وإن كان فيه هذا النوع من البحث
لكن لما لم يكن تحقيق المثال على المنطقي لم يكن ذلك قادحا في الغرض والمثال المطابق هو تعريف الإضافات بعضها
بالبعض **قال** وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد إلى آخره **قلت** وإن تكرير المحدود
في الحد إما أن يكون لحاجة أو ضرورة وإما أن يكون لا لحاجة ولا ضرورة أما الذي تكون فيه الحاجة فهو في تحديد
المركبات وأما الذي يكون فيه الضرورة فهو في تحديد الإضافيات أما تحديد المركبات فمثاله أنك إذا حددت
الأنف الأفطس يجب أن تأخذ فيه الأنف لا محالة وتأخذ فيه الأفطس فيكون قد أخذت فيه حد الأفطس لكن الأفطس
هو أنف عميق وليس هو العميق وحده فإنه لو كان العميق وحده هو الأفطس لكان الساق العميقة أيضا فطساء
بل يجب أن تأخذ الأنف في حد الأفطس فإذا حددت الأنف الأفطس يكون قد أخذت فيه الأنف مرتين فهذا
التكرير ليس بضروري في نفس الأمر لأنه لو كان السؤال عن الأفطس وحده لم يكن هناك حاجة إلى التكرير ولكن
المجيب احتاج إلى هذا التكرير ليكون جوابه مطابقا للسؤال وأما تحديد الإضافيات فإن ذلك إنما يكون بذكر أسبابها
كما ستعلم إن شاء الله ولا بد وأن يقع فيه التكرير كما إذا قلت الأب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث
هو كذلك فقولك من حيث هو كذلك تكرير للمضاف وهو ضروري لاستحالة تعريف الإضافيات إلا كذلك ○
وأما الذي لا يكون التكرير في محل الحاجة والضرورة فإنه لا يخلو عن أحد وجهين إما أن يكون المكرر نفس
الشيء أو بعض مقوماته فأما تكرير نفس الشيء فهو كما إذا قيل العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فإن الكثرة
هي بعينها المجتمعة من الوحدات وأما تكرير الداخل فمثل قولك الإنسان حيوان جسماني ناطق فإن الجسماني
داخل في الحيوان فذكره بعد ذكر الحيوان يكون تكرارا **قال** وهذا المثال يفيدنا سبب
بعض ما سلف منا سبقنا إليه الإشارة ولكن الاعتبار مختلف واعلم أن الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف إلا بالشيء

هم في حكم المكررين للمحدود في الحد قلت هذان المثالان ليس المحدود فيهما متكررا بل أجزاء الحد فيهما متكررة
واما تعريف الشيء بنفسه أو بما لا يعرف الشيء الا به فهو تكرير المحدود في الحد لانا اذا عرفنا الكيفية بانها المشابهة بما به
وعرفنا المشابهة بانها اتحاد في الكيفية فكانا قلنا الكيفية ما بها الاتحاد في الكيفية فعلم أن هذين المثالين وان كانا
يناسبان تعريف الشيء بما لا يعرف الشيء الا به في التكرير لكن الاعتبار مختلف فان في المثالين التكرير في اجزاء الحد وفي تعريف
الشيء بنفسه التكرير للمحدود قال انه قد يظن انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر انه بالآخر
يجب من ذلك أن نعلم كل واحد منهما بالآخر الى آخره قلت المتضايفان هما اللذان وجودهما معا لذاتيهما
مثل الابوة والبنوة فانه لا يتصور للواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الثاني سواء كانا في الذهن أو في الخارج
فالمتضايفان اذا يعلمان معا وظن بعضهم انه يجب من ذلك أن يكون كل واحد منهما معرفا للآخر وذلك باطل لان المعرف
يجب أن يكون معلوما قبل ما أريد تعريفه فلو كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه لزم أن لا يكون العلم بواحد
منهما مع العلم بصاحبه بل كل واحد يكون قبل صاحبه هذا خلف فظهر ان معية العلم بهما ينافي كون احدهما
معرفا للآخر ومن القبيح الفاحش ان يسأل الانسان عن اب فيقال هو الذي له ابن فنقول العلم بالابوة والبنوة
معا فلو كنا علمنا البنوة لما كنا نحتاج الى السؤال عن الابوة بل المضافان انما يعرف باسبابهما فيقال الاب
حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك وعلى هذا الوجه لا يلزم منه الدور أصلا
قال ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع قلت اراد من ذهب
الى المضافين يعرف كل واحد منهما بالآخر هو فرفوريوس صاحب كتاب ايساغوجي وذلك لان ارسطو ذكر في
رسم الجنس انه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ثم ذكر في رسم النوع انه الكلي الذي يقال
عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فلما نظر صاحب ايساغوجي في هذين الرسمين وجد كل واحد من الجنس
والنوع مأخوذا في حد صاحبه واحتاج الى حيلة في دفع هذا الدور وزعم ان الجنس والنوع امران اضافيان يعلمان
معا فيجب أن يكون كل واحد منهما معرفا لصاحبه لكنا قد بينا ان العلم بهما لما كان معا استحال ان يكون
احدهما معرفا للآخر واما الجواب عن ذلك الاشكال فما قد بينا ان النوع قد يراد به حقيقة الشيء وماهيته
وقد يراد به المعنى المضاف الى الجنس والمعلم الاول حد النوع الاضافي بالجنس وحد الجنس لا بالنوع الاضافي
بل بالنوع الحقيقي فعلى هذا اندفع الدور وبالله التوفيق

## النهج الثالث

في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الى آخره

قلت الشيخ رسم الخبر بانه الذي يقال لقائله انه صادق أو كاذب ومعلوم أن ذلك لا يعرف ما لم تعرف
حقيقة الصدق والكذب وهما لا يعرفان الا بالخبر فان الصدق هو الخبر المطابق للمخبر عنه والكذب هو الخبر الغير
المطابق والتصديق هو المطابقة على هذه المطابقة والتكذيب انكار هذه المطابقة واذا كان التصديق
والتكذيب ينتهي تحليل تعريفهما الى الخبر فلو عرفنا الخبر بهما لكنا قد عرفنا الشيء بما لا يعرف الا به والذي يمكن
أن يقال في حله هو ان الشيء ربما كان اخفى من غيره من وجه واعرف منه من وجه آخر وعند ذلك يصح
تعريف كل واحد منهما بالآخر لكن من وجهين مختلفين ولا يلزم منه البيان الدوري وعند ذلك نقول
الناس قد جرت عادتهم انهم يقولون في بعض الاقوال لقائله صدقت او كذبت ولا يقولون ذلك في كل الاقوال
فحينئذ يعرف الخبر بانه الذي جرت عادة الناس بان يقولوا لقائله صدقت او كذبت فيكون تعريف الخبر يقال له
لا بحقيقة الصدق والكذب بل بجريان العادة باستعمال هاتين اللفظتين فيه او نقول وهو الاولى ان
الشيخ لم يرد بذلك ان يكون رسما للخبر ومعرفا له بل لذكر خاصة من خواصه ولازما من لوازمه والصحيح
أن يقال الخبر هو القول الذي يدل بصريحه على ثبوت شيء أو ثبوت شيء لشيء أو سلبه قال واما
ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني الى آخره قلت الحاجة الى القول هي الدلالة على ما في
النفس والدلالة اما ان يراد لذاتها واما لشيء آخر يتوقع من المخاطب ليكون منه والتي يراد لذاتها هي الاخبار
اما على وجهها واما محرفة بتحريف التمني والترجي وغيرهما فانها كلها يرجع الى الاخبار والتي يراد لشيء يوجد
من المخاطب فاما أن يكون ذلك دلالة أو فعلا غير الدلالة فان اريد به الدلالة تكون المخاطبة استعلاما
واستفهاما وان اريد عمل من الاعمال وفعل من الافعال غير الدلالة فيقال انه من المساوي التماس ومن
الاعلى امر ونهي ومن الادون تضرع ومسألة واذا عرفت ذلك فنقول ان ما عدا الخبر لا يكون محتملا للتصديق
والتكذيب بصريحه فانك اذا قلت اعطني كتابا لم يحتمل ظاهره محتملا للصدق والكذب وان كان يفهم
منه بقرينة الحال اخباره عن كونه مريدا للكتاب وذلك يحتملهما وهكذا القول في جميع الاقسام المعدودة
قال واصناف التركيب ثلاثة قلت لا بد لكل خبر من جزء محكوم به ومحكوم
عليه وهما اما أن يكونا قضيتين أو لا يكونا فان لم يكونا قضيتين كان انتساب احدهما الى الآخر اما بانه هو
واما بانه ذو هو لكن كل ما كان نسبة الشيء امكن أن يشتق له منه اسم يحمل عليه بانه هو فلهذا لم يتعرض لهذا
التفصيل واقتصر على ما ينسب الى الشيء بانه هو او ليس هو وسموه الحملي واما الذي يكون كل واحد

من جزئيه خبرا وقد علم منهما ما خرجا به عن الخبرية فلا بد وأن يكون بينهما نسبة وتلك النسبة اما الملازمة واما
المعاندة فالاول هو الشرطي المتصل والثاني الشرطي المنفصل واعلم ان تسمية القضية المتصلة بالشرطية مطابقة
للغة العربية وأما تسمية المنفصلة بذلك فعلى سبيل النقل فانهم لما سموا المتصلة شرطية وكانت هي مركبة عن جزئين نقلوا
هذا الاسم الى كل خبر مركب عن جزئين وان لم يكن فيه شرط وجزاء وسموا المنفصلة ايضا شرطية لذلك والتمثيل في الفصل
ظاهر **اشارة** الى الايجاب والسلب الحمليين **قال** الى آخره **قلت** اذا قلنا الانسان
حيوان معناه ان الذي يوصف بانه انسان ويفرض انه انسان سواء كان موجودا أو ليس بموجود ممكن الوجود أو ممتنع الوجود
يجب ان يحصل بالفعل انه انسان من غير زيادة كونه دائما انسانا أو غير دائم فذلك الشيء موصوف بانه حيوان
من غير بيان ان هذا الحكم ثابت في وقت مخصوص أو بشرط مخصوص او بيان مقابل للتوقيت وهو الدوام او مقابل
للتقييد وهو عدم الاشتراط اما الثابت في وقت مخصوص فهو اما معين كما يقال القمر منكسف أو غير معين كما يقال
الانسان متنفس واما الثابت بحسب قيد مخصوص كما يقال كل ابيض فهو ذو لون مفرق للبصر فان هذا المحمول
ثبوته مشروط بثبوت البياضية واما مقابل الموقت فهو الدائم اما لم يزل ولا يزال كقولنا الله تعالى حي
او ما دام موجود الذات كقولنا الانسان حيوان واذا عرفت الموقت والمقيد ومقابليهما فنقول كل تلك
الاقسام مشتركة في ثبوت المحمول فيها للموضوع فان الدائم والموقت والمطلق والمقيد متشاركة في اصل الثبوت
فاما الخلاف فهو في امور زائدة على نفس الثبوت والمفهوم من قولنا الانسان حيوان ثبوت الحيوانية للانسانية اعني
القدر المشترك من غير تعرض لشيء من خصوصيات تلك الاقسام واعلم انا اذا قلنا الانسان حيوان فقد يراد به
ما له وصف الانسانية بالفرض حال هذا الحكم وقد يراد به معنى اعم من ذلك وهو الذي له وصف الانسانية
سواء كان ذلك قبل هذا الحكم او بعده او معه أو دائما أو في وقت أو مطلقا أو بحسب قيد والفرق بين المعنيين
انك اذا قلت كل نائم مستيقظ فهو باطل على المفهوم الاول وصحيح على الثاني فان معناه الذي له وصف النائمية
سواء كان قبل هذا الحكم او بعده أو معه فله ايضا وصف المستيقظية وذلك صحيح مستمر ولكن المتعارف
في العادة واللغات هو الاول وان كان الذي يستحقه نفس مفهوم اللفظ هو الثاني لانا اذا قلنا
الانسان عنينا ما له الانسانية وذلك اعم مما له الانسانية حال الحكم عليه بذلك او قبله او بعده ولما كان
المتعارف تخصيص الموضوع بما له الوصف الذي جعل بسببه موضوعا حال الحكم عليه لا جرم ترك الشيخ
ذلك التفصيل في جانب الموضوع قال والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بجسم وحاله تلك الحال

واما
فيها



يعني كما ان الايجاب لا يقتضي الا ثبوت المحمول للموضوع سواء كان ذلك الثبوت دائما أو موقتا أو مقيدا
كذلك السلب لا يقتضي الا سلب المحمول عن الموضوع سواء كان ذلك السلب دائما او موقتا أو مقيدا **قال**
والايجاب المتصل الى آخره **قلت** المتصلة على قسمين لزومية واتفاقية فاللزومية ما يكون التالي لازما
من لزوم المقدم مثل وجود النهار فانه لازم لطلوع الشمس واما الاتفاقية فلا يكون كذلك مثل قولنا ان كان
الانسان ناطقا فالحمار ناهق فليس ناهقية الحمار لازمة لناطقية الانسان بل هذه المصاحبة اتفاقية لا
تقتضيها طبيعة المقدم والتالي وقوله من غير زيادة شيء آخر يريد به ان المفهوم من قولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لزوم وجود النهار لطلوع الشمس كيف كان اللزوم سواء كان دائما او موقتا
او مقيدا **قال** والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة
فالليل موجود **قلت** المعتبر في كون المتصلة موجبة أو سالبة بثبوت اللزوم لا بثبوت اللازم والملزوم
فاذا قلت ان لم يكن هذا الشخص حيا لم يكن عالما فقد اثبت اللزوم بين نفي العالمية ونفي الحيية لا جرم كانت القضية
موجبة وان كان كلا الجزئين اعني اللازم والملزوم عدميين واما اذا رفعت اللزوم فالمتصلة سالبة وان كان كلا الجزئين
ثابتين فانك اذا قلت ليس اذا كان الرجل عالما فهو أسود فقد رفعت اللزوم بين العالمية والاسودية لا جرم
كانت القضية سالبة وان كان كل جزء منهما ثابتين فعلم ان العبرة في ايجاب المتصلة وسلبها بثبوت اللزوم وعدمه
فقط **قال** والايجاب المنفصل الى آخره **قلت** المعتبر في ايجاب المنفصلة وسلبها بثبوت
العناد وسلبه فان كان العناد ثابتا فالمنفصلة موجبة سواء كان ذلك العناد بين السلبين او بين ثبوتين او بين
سلب وثبوت وان لم يكن العناد ثابتا كانت المنفصلة سالبة كيف كان الجزءان واعلم ان الشيخ لم يثبت للمنفصلة
مقدما وتاليا وذلك لانه ليس لاحد جزئي العناد تبعية ومتبوعية بالطبع بل يصح جعل اي واحد منه
كان مقدما وتاليا واما المتصلة فليس كذلك بل المقدم فيها قد يكون مقدما بالطبع وكذلك التالي فلذلك
أثبت الشيخ للمتصلة مقدما وتاليا ولم يثبتهما للمنفصلة ○ **اشارة** الى الخصوص والاهمال اعلم
ان موضوع القضية الحملية اما أن يكون شخصيا أو كليا فان كان شخصيا فالقضية تسمى مخصوصة وهي اما
موجبة مثل قولك زيد كاتب او سالبة مثل قولك زيد ليس بكاتب وان كان الموضوع كليا فاما ان تكون
كمية الحكم مبينة او لا تكون فان لم تكن مبينة سميت مهملة كقولنا الانسان في خسر الانسان ليس في خسر وان كانت مبينة
سميت محصورة فاما ان تكون على الكل أو على البعض فالاول كلية والثاني جزئية سواء كانت موجبة

الجزءان

او سالبة وليس في عبارة هذا الفصل تعقيد الا في قوله عند ما يشرح الجزئية وان كان انما بين ان الحكم في البعض
ولم يتعرض للباقي او تعرض للخلاف في المجموع جزئية يريد بذلك انك اذا قلت بعض الناس كاتب فسواء
ذكرت ان البعض الاخر كاتب او ليس بكاتب او لم تذكر ذلك فان القضية جزئية وقوله في مثال السالبة الجزئية
ليس بعض الناس كاتبا او ليس كل انسان بكاتب فان فحواهما واحد وليسا بمتباينين في السلب يريد به ان قولك
ليس بعض الناس بكاتب يدل على السلب عن البعض صريحا واما اذا قلت ليس كل انسان كاتبا فهو يدل على سلب
كلية الحكم وسلب الكلية ليس هو السلب الكلي فان سلب الكلية يصدق مع الايجاب الجزئي ثم ان الكل من حيث
هو كل مغاير للاحاد الداخلة فيه فلا جرم كان قولك ليس كل انسان بكاتب ليس صريحا في نفي الكتابة
عن البعض بل ذلك لازم منه ومفهوم منه على طريق الضرورة وهذا هو المراد بالفحوى **قال** واعلم
انه وان كان في لغة العرب الى آخره **قلت** ان لكل شيء حقيقة وماهية ومعنى مغايرة لكل ما يعرض
لها فالفرسية مثلا في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا لا موجودة على ان يكون ذلك داخلا في
الفرسية بل من حيث انها فرسية فالواحدية صفة تنضم الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
ومعنى هذا الشرط انها تجد بها يطابق اشياء كثيرة فتكون عامة ومن حيث تؤخذ مع خواص وعوارض تجعلها مشارا تجردها
اليها فتكون خاصة والفرسية في نفسها فرسية يدل عليه ان المفهوم من الفرس لو كان هو المفهوم من كونه واحدا
او كثيرا لامتنع حمله عليه ولكان قولنا الفرس واحد او لا واحد بمنزلة قولنا الفرس ليس بفرس ومعلوم انه
ليس كذلك فان سئلنا عن الفرس بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية واحدة ام لا كان الجواب بالسلب
لا على ان يكون السلب بعد من حيث بل على ان يكون قبله اي لا نقول الفرس من حيث هو فرس ليس كذا بل
ليس الفرس من حيث هو فرس كذا او اذا سئلنا عنها بموجبين لا تخلو الماهية عنهما مثل ان يقال هل الفرس
واحد او كثير لم يجب ان يعين الواحد منهما وبهذا يظهر الفرق بين ما اذا كانت المسألة عن طرفي النقيض
وبين ما اذا كانت عن الموجبين اللتين في قوة النقيضين لان الموجب الذي هو لازم السالب معناه اذا لم
يكن الشيء موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا بالموجب الآخر فلا يخلو من سلب الاول لكن ليس اذا كان موصوفا
به كان هو هو فاذا جعلنا موضوع الفرس هوية الفرس وقيل انه واحد او كثير لم يلزم ان يجاب لانه
من حيث هو فرس شيء مغاير لهما واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف يلحقه لا محالة
يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الوصف لنا اذا نظرنا اليه من حيث هو فرس فيجب ان لا يشوبه



بالنظر الى شيء خارج عنه حتى يصير النظر نظرين نظرا اليه من حيث هو هو ونظرا الى لواحقه واذا
قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية لا تغاير التي في عمرو ولا يلزم منه بان يقال فاذن هي
تلك واحدة بالعدد لانا عنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هي انسانية انسانية فقط وكونها غير التي
في عمرو شيء خارج عنه وليس اذا كانت الغيرية خارجة عن ذاته وجب ان يكون الوحدة داخلة فيه بل
هي ايضا خارجة عنه كما بينا فقد تحققت ان الانسانية من حيث هي هي مغايرة للعموم والخصوص فاعلم الآن
ان الماهية قد تسمى الطبيعة وقد يقال لها ايضا الطبيعة النوعية واذا عرفت ذلك فنقول الماهية اما ان
ينظر اليها من حيث هي هي او من حيث هي عامة او من حيث هي خاصة والالف واللام يستعملان في المعاني
الثلثة فاما انها قد يستعمل للدلالة على الماهية فانك اذا قلت الانسان عام ونوع لم يكن الالف واللام
هنا للعموم والا كان معناه ان كل واحد مما يقال له انسان فهو عام ونوع ومعلوم ان ذلك كاذب وايضا
اذا قلت الانسان هو الضحاك ومعناه ان لا ضاحك الا الانسان فلا يجوز ان يكون المراد به انه لا ضاحك الا كل
واحد واحد من الناس لان ذلك يفيد اقتصار الضاحكية على كل واحد واحد من الناس واقتصار الحكم على الشيء
يمنع من ثبوته لغيره فقولك لا ضاحك الا كل واحد واحد من الناس يوجب اقتصار الحكم على كل واحد واحد
من الناس وعدم اقتصاره عليه وذلك محال متناقض فظهر ان المراد من قولك ان الانسان هو الضاحك ليس
الا قصرها على الماهية فالالف واللام هنا لتعريف الماهية واما استعمال الالف واللام في العموم فكما اذا قلت
الانسان ناطق واردت به ان كل انسان كذلك واما استعمالها في الدلالة على التشخص فهو كما اذا جرى ذكر
رجل معين ثم تقول اقبل الرجل وتريد به ذلك الرجل الذي جرى ذكره ويسمى ذلك تعريف العهود السابق
وعند هذا تكون القضية شخصية واعلم ان الالفاظ الدالة على كمية الحكم تسمى سورا فالدال على كلية الثبوت مثل
كل والدال على جزئية (جزئيته) مثل بعض والدال على كلية السلب مثل لا واحد ولا شيء ويسمى بالنافية والدال
على جزئية السلب مثل لا كل ولا بعض واما طرا واجمعون فانهما يستعملان لتاكيد الكلية **اشارة**
الى المهمل اعلم ان اللفظ الدال على الماهية فقط لا يفيد التعميم لانه لو افاد لكان اما بالمطابقة او التضمن
او الالتزام والاولان باطلان لان الانسانية ليست هي العموم ولا متقومة به والثالث ايضا باطل لان
العموم غير لازم لها والا لاستحال ان يكون المتشخص الواحد انسانا فاذن اللفظ الدال على الماهية لا يدل
على العموم والكلية اصلا ولكن ليس له ايضا دلالة على الخصوص بالمطابقة والتضمن لكنه يدل عليه بالالتزام لان الحكم

لا يثبت في الماهية الا اذا ثبت في فرد من افرادها و اما كان ثابتا لها و لما كان الثبوت في بعض الافراد
لازما للثبوت للماهية واما الثبوت في كل الافراد فليس من اللوازم لصدق الحكم في الماهية لاجرم
جعل اللفظ الدال على ثبوت المحمول للماهية في قوة ما يدل على الثبوت لبعض افرادها فجعلت المهملة في قوة الجزئية
واعلم ان الصدق الجزئي لا ينافي الصدق الكلي فاذا قلنا بعض الناس ناطق فلو دل على ان البعض الاخر ليس
كذلك لم تكن تلك الدلالة بالمطابقة او بالتضمن لان ثبوت الناطقية للبعض ليس هو عين سلب الناطقية عن البعض
الاخر ولا متقوما به ولا ايضا بالالتزام لان ثبوت الناطقية للبعض لا يوجب سلبها عن البعض الاخر والا استحال
ان يصدق القضية كلية فثبت ان الدال على الحكم الجزئي لا يدل على ان الحكم في الباقي بالخلاف **اشارة**
الى حصر الشرطيات الى اخره **قلت** كما ان الاعتبار في السلب والايجاب في المتصلة والمنفصلة بالحكم لا بالمحكوم
والمحكوم عليه كذلك الاعتبار في كلية المتصلة والمنفصلة بكلية اللزوم والعناد لا بكلية اللازم والملزوم كذلك
والمتعاندين فاذا قلنا ان كان بعض الحيوان انسانا فبعض الحيوان ناطق فالقضية كلية لان اللازم والملزوم
وان كانا جزئيين الا ان الملزوم فيها كلي فانه لا يفرض بعض الحيوان انسانا في حالة من الحالات ولا في وقت من الاوقات
الا وهناك يكون بعض الحيوان ناطقا وهكذا القول في جانب المنفصلة واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة الاهمال والحصر
في المتصلة والمنفصلة فان كان هناك لفظ يدل على كلية الحكم او جزئيته فالشرطية محصورة والا فهي مهملة والذي
يهمنا في هذا الموضع تحصيل المفهوم من الكلية والجزئية في المتصل والمنفصل والكلي الموجب المتصل مثل قولنا كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود ليس معناه تعميم المرار فقط حتى يكون معناه ان كل مرة تكون الشمس طالعة فالنهار
موجود فانه يجوز ان يكون المقدم امرا ثابتا ولا يكون له تكرر ولا عود كما اذا قلت كلما كان الاله عالما فهو حي
بل معناه تعميم الاحوال ومعناه انه لا يفرض حال من الاحوال ولا شرط من الشروط يقترن معه طلوع الشمس الا ويتحقق
معه وجود النهار واذا عرفت ان المراد بكلية الاتصال لزوم التالي للمقدم عند كل الشرائط والاحوال فلنعتبر
تحقق صدق الكلية في الاتفاقية واللزومية اما الاتفاقية فالمهملة فيها تكون بينة الصدق فانك اذا قلت ان كان
الانسان ناطقا فالحمار ناهق واردت موافقة صدق الجزئين كان بينا واما الكلية وهي قولنا كلما كان الانسان ناطقا
فالحمار ناهق فهو يحتمل امرين احدهما انه كلما كان ما يفرض انسانا يجب ان يكون ناطقا فكلما كان ما يفرض حمارا
يجب ان يكون ناهقا وذلك من الصنف الثاني وذلك من جهة السور ومعناه انه كلما حصل في الخارج انسان
وكان ناطقا فقد حصل في الخارج الحمار الذي هو ناهق وهذا ليس بينا ولا بواجب لانه لا يمتنع ان يكون وقت من الاوقات

يوجد فيه الانسان ولا يوجد فيه الحمار اصلا ففي ذلك الوقت تكون هذه القضية الكلية كاذبة على التفسير واعلم
ان موافقة المقدم للتالي هنا في الصدق لا توجب موافقتهما في الكذب لان تلك الموافقة ليست لزومية اذ ليس بين
القضيتين ملازمة لا في جانب الصدق ولا في جانب الكذب ولا ايضا اتفاقية لان الاتفاقي هو الذي يطابق
وجوده وجود الاخر وما لا وجود له امتنع ان يطابق وجوده شيئا اخر ولانه لو لزم من موافقة القضيتين في الصدق
موافقتهما في الكذب بطل قياس الخلف لان الخلف هو ان يأخذ نقيض الصادقة ويضم اليه صادقة فلو لزم من موافقة
الصادقتين في جانب الصدق موافقتهما في جانب الكذب لاستحال ان يضم الى الكاذبة صادقة ولما امتنع قياس الخلف
واما المتصلة اللزومية فمعنى الكلية فيها ان يكون التالي يتبع كل وضع للمقدم في كل الاحوال مع كل الشرائط ثم تلك الشرائط
قد تكون ممكنة الحصول في نفس الامر وقد تكون ممتنعة الا ان فرض وجودها يوجب فرض امور اخر فانك اذا قلت
كلما كان هذا انسانا عديم الحس والحركة فهو ليس بحيوان فكون الانسان عديم الحس والحركة امر محال ولكن لزوم عدم
الحيوانية لذلك امر صادق وكما ان العبرة في سلب الاتصال وايجابها وكليتها وجزئيتها ليس لاجل ثبوت هذه
الاحوال في المقدم والتالي فكذلك ليس صدق اللزوم لاجل صدق المقدم والتالي واذا قلت كلما كانت الخمسة
زوجا فهي تنقسم بمتساويين صدقت وان كان المقدم في نفسه ممتنع الوجود فظهر ان الاحوال التي يمكن فرضها
للمقدم قد يكون ممكنة في الوجود وقد يكون ممتنعة واذا عرفت ذلك فنقول المتصلة اللزومية انما تصدق كلية
اذا اشترط فيها ان يكون المقدم واقعا على النحو الذي يمكن وقوعه عليه مثلا نقول كلما كان هذا انسانا على النحو الذي
يمكن ان يكون عليه الانسان ولا يكون معه شروط مستحيلة فهو حيوان وكلما كان هذا خمسة على النحو الذي يمكن وقوعه عليه
فرد فاما ان لم يعتبر هذه الشرطية فان اللزومية لا يصدق كلية فانه اذا انضم الى الانسانية شرط عدم الحس والحركة
لا يلزمه ان يكون حيوانا واذا انضم الى الاربعة شرط الفردية لا يلزمها الانقسام بمتساويين بل عدم ذلك فظهر
ان اللزومية كيف تصدق كلية اما المتصلة الموجبة الجزئية فان كانت الكلية تصدق معها فالكلام فيها ما مضى وان لم
تصدق الكلية معها فالاتفاقية كقولك قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء متغيمة واللزومية انما تصدق
اذا كان المحمول واجب الثبوت لبعض افراد موضوع ومسلوبا عن البعض الاخر فاذا جرد طبيعة ذلك الموضوع في العقل
كان ذلك المحمول ممكنا له مثل ان بعض الحيوان في العرف انسان وبعضه بالعرف ليس بانسان لكن الحيوان اذا جرد
في العقل عما عداه وجد طبيعته محتملة من غير وجوب على الامتناع للانسانية فاذا قيل قد يكون اذا كان الشيء
حيوانا فهو انسان لزوما لم يشك في صدق القضية واما السالبة فيمكنك تعرف حالها من الموجبتين

اما المنفصلات فلنبدأ منها بالسالبة الكلية فاذا قلنا ليس البتة اما كذا واما كذا صدق ذلك في ثلثة احوال
اما الاول اذا وجب اجتماعهما على الصدق كقولك ليس البتة اما ان يكون الانسان حيوانا واما ان يكون جسماً
الثاني اذا وجب اجتماعهما على الكذب مثل قولك ليس البتة اما ان لا يكون الانسان حيوانا او جمادا الثالث
اذا لم يجب الاجتماع لا على الصدق ولا على الكذب ولكن لا يكون بينهما منافاة ولا يقتضي ثبوت احدهما انتفاء الآخر
مثل قولنا ليس البتة اما ان يكون الانسان موجودا او الخلاء موجودا فان وجود الانسان لا يقتضي عدم الخلاء ولا ان
الحق في نفسه عدم الخلاء واما الجزئية الموجبة فلقائل ان يقول كيف يصدق قولنا قد يكون اما كذا واما
كذا وليس ذلك الا اذا كانت المعاندة بين الحقيقيين ان كانت ثابتة لمنع [illegible] والمعقول انه ربما كانت الاقسام
بحسب القسمة ثلثة او اكثر والمعتبر بعض الشرائط فانا نقول ان الحمليات ثلثة ثم فرضنا انه لم يكن حتى يوم بقي
الاقسام اثنان فالحقيقي بهذا الشرط يكون قسمين ويكون العناد عند هذا الشرط تاما بين القسمين حتى ان ايهما ثبت ارتفع
الآخر وايهما ارتفع ثبت الآخر هذا الكلام مختصر في تعريف هذه القضايا اذ لا يليق بهذا الشرح اكثر مما ذكرناه ۞

**اشارة** الى تركيب الشرطيات من الحمليات ۞ يجب ان تعلم الى آخره **قلت** الشيء لا يلزم غيره
الا عند حصول الملزوم فان المعقول من اللزوم مقارنة وجود اللازم لوجود الملزوم وذلك لا يعقل الا عند
حصولهما ولما استحال الحكم باللزوم الا اذا فرض للملزوم وجود وللازم وجود فيكون كل واحد من جانبيه متغيرا
الخبر عن ثبوته وانتفائه او عن ثبوت غيره له وانتفائه عنه فظهر ان الشرطيات لا يتركب اولا تركيبها عن البسائط
بل المفردات تصير قضايا حملية ثم هي تتركب فتصير شرطيات ثم ان الشرطيات قد تتركب مرة اخرى فيحصل من
الشرطيتين شرطية اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له ولما كانت الشرطيات انما تتركب عن الحمليات وجب ان يكون
الابتداء بها واما الحمليات فانما تنحل الى البسائط اولا في قوتها لان الحملي هو القول الدال على نسبة امر
الى امر فان كان الموضوع شيئين فاما ان يكون كل واحد منهما مقصودا بالاخبار عنه او يكون المجموع هو المقصود
بذلك فان كان الاول لم يكن الخبر خبرا واحدا بل اخبارا وان كان المجموع هو المقصود بالاخبار عنه والمجموع
من حيث هو كذلك شيء واحد كان الموضوع في القضية الواحدة شيئا واحدا وكذلك القول في المحمول ۞

**اشارة** الى العدول والتحصيل الى آخره **قلت** الايجاب هو اثبات الحكم والسلب هو رفع
الحكم والاعتبار في ايجاب القضية وسلبها بثبوت الحكم لا بثبوت المحكوم به او المحكوم عليه او سلبهما فانه اذا حكمت
على الشيء بكونه معدوما او بوصف عدمي كان الحكم ثبوتيا ايجابيا لان المحكوم به عدمي كما انك اذا سلبت



وصفا ثبوتيا عن موضوع ثبوتي كانت القضية سالبة لارتفاع الحكم وان كان الطرفان ثبوتيين فهذا كما ان المتصلة
متى اثبت اللزوم كانت موجبة ولو كان الجزآن عدميين ومتى رفعته كانت سالبة وان كان الجزآن ثبوتيين
وعند ذلك تسهل الاحاطة بحقيقة العدول والتحصيل فان اللفظ الدال على شيء ثبوتي اذا ضم اليه حرف
السلب صار ذلك اللفظ المركب دالا على ما يقابل ذلك المعنى الثبوتي مثل اللابصير والغير بصير ثم اذا حكم
على شيء بالاتصاف بذلك كانت القضية موجبة فان سلبت ذلك كانت القضية سالبة **قال** ويجب ان
تعلم الى قوله والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول الى آخره **قلت** ان كل
خبر فلا بد فيه من شيء هو المخبر عنه ومن شيء آخر هو المخبر به ومن نسبة لاحدهما الى الآخر اما بالثبوت واما
بالسلب فاللفظ الدال على المخبر عنه هو الموضوع والدال على المخبر به هو المحمول ويجب ان تعلم ان المحمولات على قسمين
منها ما يتضمن الدلالة على الرابطة ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو الكلمات والاسامي المشتقة لانا بينا ان الاسامي
المشتقة والكلمات متشاركة في كونها دالة على معاني ثابتة لموضوعات غير معينة فان الكاتب مثلا ليس دالا
على الكتابة فقط بل على ثبوت الكتابة لشيء ما وذلك هو النسبة الحاصلة بين الكتابة وبين موضوعها ومحلها
واذا كانت النسبة احد الامور الداخلة في مفهومات الاسامي المشتقة والكلمات لا جرم لم يكن هناك حاجة
الى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك النسبة بل انما لا يكون محمولة بانفسها من غير حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل
على تلك النسبة حتى لو صرح بذكر اللفظة الدالة على تلك النسبة كان ذلك تكرارا من غير فائدة فان قيل
اذا قلنا الانسان كاتب فللانسان مفهوم مغاير لمفهوم الكاتب واذا تغاير المفهومان فلا بد ان يكون انتساب
احدهما الى الآخر زائدا على مفهوميهما فيستدعي لفظا زائدا فنقول اولا هذا باطل بالكلمة فانها محمولة
بنفسها مع ان ما ذكرتم فيها حاصل وايضا فلان النسبة وان كان مفهومها مغايرا لمفهوم الموضوع لكنها منتسبة
اليه لذاتها فلذلك الذي يكون النسبة داخلة في مفهومه يكون منتسبا الى الموضوع لذاته واما اذا كانت المحمولات
اسماء جامدة فلا بد من ذكر اللفظ الدال على تلك النسبة اذا كانت معنى بالكلية مغايرا للموضوع والمحمول لا جرم
وجب ايرادها بلفظ يدل عليها اما مصرحا او مقدرا فظهر بهذا ان من القضايا ما يكون ثنائية بالطبع ويمتنع
جعلها ثلاثية ۞ ومنها ما يكون ثلاثية ويمتنع جعلها ثنائية وانه ليس الامر على ما ظنه الظاهريون من ان الثنائية
هي التي لم يذكر فيها الرابطة لفظا حتى لو صرح بها صارت ثلاثية واذا عرفت ذلك فنقول اما الثلاثيات
فالعدول فيها يتميز عن التحصيل لان الرابطة ان كانت مقدمة على حرف السلب دلت على انتساب ما بعدها الى الموضوع

مثلا إذا قيل زيد هو غير بصير فصيغة هو دلت على انتساب الغير بصير الى زيد وان كان السلب متقدما على الرابطة
دل ذلك على ارتفاع الارتباط وكانت القضية سالبة وربما تضاعف حرف السلب ويكون احدهما متقدما على
الرابطة والثاني متأخرا عنها فبسبب تأخر احد السلبين عن الرابطة تصير القضية معدولة وبسبب تقدم الثاني
عليها تصير سالبة فلاجل ذلك يقال لمثل تلك القضية سالبة معدولة واما في الثنائية فذلك لا يتميز الا بالنية
أو لاجل الفاظ مختصة بالعدول واخرى بالسلب فيشبه أن يكون ليس للسلب وغير ولا للعدول واعلم ان قول
الشيخ يقال زيد كاتب وحقه أن يقال زيد هو كاتب فيه نظر لان الكاتب من الاسامي المشتقة وقد بينا ان امثالها
يكون محمولة بذواتها والحاجة بها الى اللفظ الدال عليها وقد صرح بذلك في الحكمة المشرقية فقال واما اذا كانت القضية
غير ثلاثية اما هي ثنائية فقط لم يذكر فيها الرابطة استغناء لان محمولها كلمة أو اسم مشتق اشتقاقا تتم النسبة المذكورة
على حسب اللغة أو لم يذكر اختصارا فان حرف السلب يقرن بالمحمول وفي هذا تصريح بان الاسامي المشتقة تغني عن الدلالة
على النسبة فلعله تساهل في هذا الكتاب لان غرضه هنا تعريف حال العدول لا تحصيل التحقيق التمييز بين الثنائيات
والثلاثيات والكلام في مقصود وبحاله غير مقصود ومع ذلك فالتحقيق ما ذكرناه **قال** والقضية التي هي
محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة وقد تعتبر ذلك في جانب الموضوع أيضا الى آخره **قلت**
القضية كما انها قد تكون معدولة لان محمولها غير محصل وقد تكون ايضا لذلك لان موضوعها غير محصل وقد يكون ايضا كذلك
لان موضوعها ومحمولها غير محصلين لانه كما صح الحكم به على شيء وهو المحمول صح الحكم عليه وهو الموضوع واعلم ان بعض الناس
لما حاولوا الفرق بين السالبة والمعدولة قالوا المعدولة تدل على عدم امر عن شيء من شانه أن يكون موجودا
لذلك الشيء حتى أن غير البصير بازاء الاعمى فالبصر وهو قوة الابصار هو الملكة وعدمه عن المحل الذي من شانه ان يكون
له ذلك هو العدم المقابل له لان من شرط المتقابلين اتحاد المحل ومن الناس من زعم ان المعدولة اعم من ذلك فقال
المعدولة يدل على عدم امر عن شيء من شانه أن يكون لذلك الشيء اما بحسب شخصه او نوعه أو جنسه فعلى هذا لو قدرنا
حيوانا يكون عدم البصر طبيعيا له فانه يصح أن يقال انه غير بصير بهذا التفسير لانه وان كان البصر غير ممكن له بحسب شخصه
ونوعه لكنه ممكن له بحسب جنسه وهو الحيوانية فان الحيوان من حيث هو حيوان يصح عليه أن يكون بصيرا وأما انه بصير
بالتفسير الاول فانه لا يصح ان يقال لمثل هذا الحيوان انه يكون غير بصير وقوله المعدول يدل على العدم المقابل
للملكة يريد به التفسير الاول وقوله أو على عدم يريد به التفسير الثاني وقوله حتى يكون غير بصير انما يدل على
الاعمى فقط على المذهب الاول وهو العدم المقابل للملكة وقوله او على كل فاقد للبصر من الحيوان ولو

ولو طبيعيا على المذهب الثاني وقوله او ما هو اعم من ذلك يشير به الى أن اصحاب هذا المذهب الثاني منهم من لم يعتبر أن يكون العدم
عدم امر من شانه أن يكون للموضوع اما بحسب نوعه أو جنسه القريب ومنهم من لم يشترط الجنس القريب أيضا بل
لا بد وان يكون ذلك ممكنا له اما بنوعه او جنسه القريب او جنسه البعيد فعلى هذا من لم يشترط الجنس القريب يجوز
اطلاق الغير البصير على الحيوان العديم البصر بالطبع لان البصر ممكن له بحسب انه حيوان وهو الجنس القريب ولكن لا
يجوز ان يقال للجماد انه غير بصير لان الجماد لا يمكنه البصر بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسمية
واما من لم يشترط الجنس القريب فيصح ذلك ايضا فهذا تفصيل هذه المذاهب والكلام عليها من وجهين احدهما ان
المنطقي يجب عليه ان يبين اختلاف حال القضية في سلبها وايجابها باختلاف حرفي الرابطة والسلب في تقدم بعضها
على البعض فان المتقدم ان كان هو الرابطة كانت القضية موجبة أو حرف السلب كانت القضية سالبة فاما بيان
ان المحمول الغير المحصل على اي شيء يدل في كل لغة فذلك ليس مما يلزم المنطقي بيانه الوجه الثاني انه يبطل
مذهبهم فنقول انه ليس يجب أن يكون دلالة المعدول على شيء عدمي فانا إذا قلنا زيد هو غير أعمى كانت
القضية موجبة معدولة مع ان غير الاعمى لا يدل على معنى سلبي الثاني ان ارسطو ذكر في بيان ان الفلك
ليس بخفيف ولا ثقيل بيانا هكذا الفلك لا يتحرك من الوسط ولا الى الوسط وكل ما هو لا يتحرك من الوسط
ولا الى الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف فينتج ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف وهذه القضايا ليست سوالب فانه
لا قياس عن سالبتين فهي اذا معدوليات وليست المحمولات ممكنة الثبوت لاجرام الافلاك فقد وجدنا معدولة
لا يدل على العدم المقابل بمعنى المذهب الثاني وهو ان يقال انه يدل على عدم امر عن شيء ممكن الاتصاف
بذلك الامر بحسب نوعه أو جنسه القريب أو البعيد وذلك يبطل ايضا بقول القائل السواد هو لا جوهر
وكل ما هو لا جوهر فهو عرض فالسواد عرض لان الجوهر غير ممكن الثبوت بالسواد لا بحسب نوعه ولا
بحسب جنسه فان الجوهر جنس عالي اللهم الا ان يقال ان الجوهر ممكن الثبوت للعرض بحسب كونه موجودا
وحينئذ يرجع حاصل المذهب الى أن المحمول المعدول يستدعي موضوعا موجودا وذلك حق فان الموجبة
المعدولية تستدعي موضوعا موجودا اذ الاثبات لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم بخلاف
السلب فانه يصح عن المعدوم سواء كان واجب العدم أو ممكن العدم فعلى هذا يصح قول القائل شريك الله ليس
هو بصيرا ولا يصح قوله شريك الله تعالى هو غير بصير فان الاول سلب وهو عن المعدوم جائز والثاني ايجاب
ولا يصح الا على موجود وههنا بحث لا بد منه وهو أن للقائل ان يقول ان المعقول من كون الشيء وصفا

لغيره ثبوته للغير وثبوته للغير فرع على ثبوته في نفسه فاذا ثبوت له في ذاته يستحيل أن يكون له ثبوت
لغيره ومحمول المعدولة أمر عدمي إذ اللابصيرة طبيعة عدمية يستحيل ثبوتها للغير فالمعدولة لا يكون
موجبة قلنا قلتم الحمل والوضع من الامور التي لا يتحقق الا في الاذهان ومحمولات القضايا المعدولة وان كانت
عدمية في الخارج لكن العقل اذا فرض لها وجوداً فحينئذ ذلك يتمكن من التصرف فيها بالحمل والوضع فنقول
اذا جاز ان يفرض العقل لتلك المحمولات ثبوتاً حتى يتمكن من جعلها محمولات فليفرض لها وجوداً فيجعلها موضوعات
حتى يصح الايجاب على المعدوم وعند ذلك بطل ما يقولون من انه لا يجوز أن يقال شريك الله هو غير بصير و
زيادة التحقيق فيه ان القضايا المعدولة ليس من شرطها ثبوت المحمولات بل ثبوت نسبة المحمولات اليها وكل
ما امكن جعله محمولاً لقضية امكن جعله موضوعاً لقضية أخرى فاذن موضوع القضية امكن ان يكون عدمياً فبطل
ما ذكره الخونجي من ان موضوع المعدولة يجب ان يكون وجودياً ثم ان سلمنا ان موضوع المعدولة يجب ان يكون وجودياً
فلم قلتم ان موضوع السالبة يجوز ان يكون عدمياً وبيانه هو ان السلب المطلق غير معقول لا متصور بل لا بد من الحكم
بالسلب بمحمول عن موضوع متعين وما لم يعقل فاذن الموضوع يجب أن يكون له تعين وتخصص وكل ما كان كذلك فهو
موجود فلين قلتم يجب ان يكون له وجود في العقل لكن لا يجب أن يكون له وجود في الخارج والموجبة المعدولة
يجب أن يكون موضوعها موجوداً في الخارج فنقول هذا الفرق باطل لان موضوع الموجبة البسيطة لا يجب ان يكون
موجوداً في الخارج فانا اذا قلنا كل انسان حيوان صدقنا وان لم يكن في الخارج احد من الناس موجوداً وبالجملة فقد
اتفق المحصلون على انا اذا قلنا كل كذا كذا لم نعن الموضوع الموجود في الخارج فاذن لم يبق الفرق بين الموجبة
والسالبة من هذا الوجه فهذه المباحث لا بد من تحقيقها ولكن لم يكن ذلك من علم المنطق تركنا الخوض فيها ومن الله التوفيق

**إشارة** إلى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات الى آخره **اقول** قد عرفت ان القضايا ثلث
الحملية والمتصلة والمنفصلة وعرفت ان الشرطيات مركبة من قضيتين خرجتا عن ذلك الحكم بادخال أمور زايدة عليهما
فنقول المتصل يمكن تركيبه على تسعة أوجه الاول من حمليتين الثاني من متصلتين الثالث من منفصلتين الرابع من حملية
ومتصلة والمقدم هو الحملية الخامس منه والمقدم هو المتصل السادس من حملية ومنفصلة والمقدم هو الحملية السابع
منه والمقدم هو المنفصل الثامن من متصلة ومنفصلة والمقدم هو المتصل التاسع من متصلة ومنفصلة والمقدم هو
المنفصل فظاهر ان المنفصلات لا يمكن تركيبها على هذه الوجوه التسعة فلذلك المنفصلات فالتكلم في تحقيق اقسام المتصل
فانه نفسه يكون شرط الاقسام المنفصلة فنقول المتصلات قد يكون مهملة وقد يكون محصورة كما قد عرفت والتكلم



في المحصورة ونهاتي الموجبة الكلية فنقول الموجبة الكلية اما ان يكون جزءاها أعني المقدم والتالي محصورتين أو مهملتين
او مختلطاً من المحصورة والمهملة فان كان جزءاها محصورتين امكن وقوعها على ستة عشر وجهاً لان الموجبة الكلية المتصلة
اذا كانت مركبة من حمليتين محصورتين فلو كان مقدمها موجباً كلياً فنضم اليه المحصورات الاربع فحصلت قضايا اربع واذا
جعل مقدمها سالباً كلياً حصلت أربع أخرى واذا جعل موجباً جزئياً حصلت أربع أخرى واذا جعل سالباً جزئياً
حصلت أربع أخرى فاذن الموجبة الكلية المتصلة الحاصلة من حمليتين المحصورتين يمكن وقوعها على ستة عشر وجهاً وقد عرفت
ان المتصلات يمكن تركيبها على تسعة أوجه فنضرب تسعة في ستة عشر يكون مائة واربعة واربعين فالكلية الموجبة المركبة
من قضيتين محصورتين يمكن وقوعها على هذا العدد المذكور من الوجوه اما اذا كان جزءاها مهملتين ولنفرض الكلام في المركبة
من الحمليتين فنقول لا يقع الا على أربعة اوجه لان الحملية التي هي المقدم لا يمكن وقوعها الا على وجهين اما السالب او الموجب
واذ ليس في المهملة بيان الكمية امتنع وقوع السالبة والموجبة على وجهي الكلية والجزئية حتى يصير القضايا اربعاً بل المقدم
والتالي لا يمكن وقوعهما الا على وجهين فالحاصل من ضرب اثنين في اثنين اربعة فاذن الكلية الموجبة المتصلة من حمليتين مهملتين
يمكن وقوعها على أربعة أوجه ثم نضرب هذه الاربعة في الاقسام التسعة المذكورة فيصير ستة وثلثين فنضمها الى العدد
الذي كان يحصل وهو مائة واربع واربعون فيكون المجموع مائة وثمانين واما اذا كانت احداهما جزئية مهملة والاخرى محصورة
والمهملة كما عرفت لا يقع الا على وجهين والمحصورة على وجوه أربعة فنضرب اثنين في اربعة يكون ثمانية ثم في التسعة
المذكورة فيحصل اثنان وسبعون فنضمها الى المبلغ المذكور فيكون مائتين واثنين وخمسين فظهر ان الموجبة الكلية المنفصلة
يمكن وقوعها على هذه الوجوه ويكون عدد المحصورات التي لا يمكن وقوع المحصورات الاربع عليها الفاً وثمانية ويكون عدد
المهملين الى النصف فيكون المجموع الفاً وخمسماية واثني عشر وهذا دقيقة وهي انا في هذا الحساب اعتبرنا حال
الاجزاء القريبة للمتصلة فاما لو اعتبرنا حال الاجزاء البعيدة صار العدد اكثر مما ذكرنا لان المتصلة اذا لم يكن مركبة
من الحمليتين بل عن متصلتين أو منفصلتين او خلطهما فتلك اجزاؤها القريبة قضايا ولاجزائها اجزاء هي قضايا ايضاً
ونحن انما استخرجنا العدد المذكور من احوال القضايا التي هي الاجزاء القريبة فاما اذا اعتبرنا
احوال القضايا التي هي اجزاء اجزائها كثرت الاحتمالات وكذلك لو اعتبرنا حال اجزاء اجزائها وعدد لها وتحصيلها
فربما بلغ الى حد لا نهاية وايضاً فلان المتصلة المركبة عن متصلتين امكن ان تركيبها وعن مثلها متصلة اخرى وكذلك
فيها اربعة وخمسة ويجري من هذه الجهة ايضاً الى ما لا نهاية له فلهذا اكتفينا بتعديد الاقسام الحاصلة بحسب اختلاف
اجزائها القريبة واذا عرفت ذلك في المتصلات فاعلم مثله ذلك في المنفصلات من غير فرق فلنرجع الى الشرح فنقول

[illegible] مهملة والاخرى محصورة

لما كانت المتصلة المركبة من الحمليتين ومن المتصلتين ومن المنفصلتين سهلة التصور لا جرم لم يورد الشيخ لها مثالا فاما
المختلطة من المتصل والمنفصل فقد عرفت انه يقع على وجهين فاما ان يكون المقدم هو المتصل او المقدم هو المنفصل
والشيخ اورد المثال للقسم الاول وهو قوله اذا كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس
طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فهذه متصلة موجبة مهملة من متصلة موجبة كلية ومنفصلة موجبة معهما
مانعة الخلو لان صيغة اذا كان ليس للجمع بل لمجرد الدلالة على الاتصال واما الدال على كلية الاتصال فهو صيغة
كلما واما مقدم القضية وهو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود متصلة موجبة كلية وقوله فاما ان يكون
الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا ليست منفصلة كلية لان صيغة اما ليس الا لنفس الانفصال واما الدال
على كلية الانفصال فهو ان يقال دائما اما ان يكون كذا او اما ان يكون كذا واما بيان ان هذه منفصلة مانعة
من الخلو فلان المنفصلة اذا كانت مركبة من الشيء ومن لازم نقيضه كانت مانعة من الخلو لان الشيء اذا ارتفع
فلو قدرنا ارتفاع لازم نقيضه ويلزم من ارتفاع ذلك اللازم ارتفاع الملزوم ضرورة فيلزم حينئذ ارتفاع نقيض
الشيء عند ارتفاعه فيلزم ارتفاع النقيضين وذلك محال فظهر ان تلك المنفصلة تمنع من ارتفاع الجزئين ثم
ينظر بعد ذلك لانه ان كان لازم النقيض اعم منه كانت القضية غير مانعة للجمع الا كانت مانعة الجمع وسياتي
زيادة تقرير لذلك فنقول لما صدق قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود عرفنا ان وجود النهار لازم لطلوع
الشمس فاذا قلنا اما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان يكون فاذا كانت طالعة كان النهار موجودا فاذا صدق قولنا كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود صدق لا محالة قولنا فاما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا لان معناه
فاما ان لا يكون الشمس طالعة او يكون واذا كانت طالعة كان النهار موجودا ايكون المقدم موجبا وجود اللازم وهو حق
فهذه المنفصلة لازمة لتلك المتصلة لكن المنفصلة ما جاءت في الكتاب على هذا الوجه بل هكذا اما ان يكون الشمس طالعة
واما ان لا يكون النهار موجودا وفيه نوع اشكال لانه اذا صدق ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وفرضنا انه
يلزمه اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا ايضا معناه اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون واذا
لم يكن النهار موجودا ايكون ارتفاع الملزوم موجبا لارتفاع اللازم وذلك باطل فيشبه ان يكون ذلك سهوا
من جهة الناسخ او يقال هنا التالي مساو للمقدم وما كان هكذا كان ارتفاع المقدم موجبا لارتفاع التالي فيصح
المنفصلة على الوجه الذي في الكتاب ولكن ذلك يكون بسبب المادة لا بسبب نفس القضية فهذا هو المثال المذكور
للمتصلة المركبة من متصلة ومنفصلة والمقدم هو المتصل اما ما يكون المقدم هو المنفصل فمثاله غير مذكور وقوله فاذا قلت

٢٤ اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وهو مثال المنفصلة
موجبة مهملة من متصلتين موجبتين مهملتين وقوله واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فهو مثال
لمتصلة موجبة مهملة من حملية مهملة موجبة ومن منفصلة مهملة موجبة لقوله وعليك ان تعتبر من نفسك سائر الاقسام
اشار به الى ما ذكرناه. **قال** والمنفصلات منها حقيقية الى آخره. **اقول** المنفصلة لما كانت مركبة
من جزئين فاما ان يكون احد الجزئين نقيضا للتالي او لا يكون مساويا لنقيضه او اخص من نقيضه او اعم من نقيضه والذي
يكون مقابلة نفس نقيضه يكون مانعا من الجمع والخلو فان النقيضين يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما معا ويكون هذه المنفصلة
ذات جزئين اما الذي جعل في مقابلته ما يلازم نقيضه فذلك اللازم اما ان يكون امرا واحدا او مجموع امور
فان كان امرا واحدا فهو مثل ما يقال كل عدد فهو اما زوج واما فرد فان التحقيق هو ان يقال كل عدد فهو
اما زوج واما ليس بزوج لكنه لما كانت الفردية لازمة لعدم الزوجية لا جرم وضعت الفردية موضع اللازوجية
في مقابلة الزوجية واما ما يكون اللازم مجموع امور فهو ان يكون النقيض ينقسم الى قسمين او ثلاثة فمجموع تلك الاقسام
لازم لذلك النقيض مثاله هذا العدد اما مساو لغيره او زايد او ناقص فان تقديره في التحقيق هذا العدد
اما مساو لغيره او لا يكون والذي لا يساوي فاما ان يكون زايدا او ناقصا فمجموع الزايد والناقص مساو للامساوي
الذي هو المقابل بالحقيقة للمساوي ومثل هذه المنفصلة يظن في الظاهر انها ذات ثلاثة اجزاء والتحقيق
بابائه فان التعاند بالحقيقة ليس الا بين المساواة واللامساواة فاما بين المساواة والزيادة والنقصان فبالعرض
لانا لو قدرنا ان الزيادة والنقصان يوجدان مع عدم اللامساواة لم يمتنع اجتماعهما مع المساواة فلو قدرنا
حصول اللامساواة مع عدم الزيادة والنقصان لاستحال اجتماعها مع المساواة فظهر ان العناد بالحقيقة لا يتصور
الا بين طرفين واذا كثرت اجزاء المنفصلة لم يكن التعاند فيها في درجة واحدة بل يكون نقطا لا بد منطوية مترتبة
ونقول ربما تزداد اجزاء الانفصال على الثلاثة مثل ما يقال العدد اما اثنان او ثلاثة او اربعة او خمسة
وهلم جرا الى ما لا نهاية له واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون منحصرا
فهو غير موجود وهذا كله اذا اخذ اللازم المساوي للنقيض وجعل في مقابلة الشيء فاما اذا وضع في مقابلة
الشيء ما هو اخص من نقيضه فحينئذ تلك المنفصلة تمنع من الاجتماع ومثاله هذا الشيء اما شجر واما ليس بشجر والذي
ليس بشجر قد يكون حجرا وقد يكون غيره فالحجرية اخص من اللاشجرية فاذا قلنا الشيء اما شجر واما حجر فهذه
المنفصلة لا تمنع الخلو اذ لا يجب عند فرض عدم الشجرية تحقق الحجرية والحجرية اخص من اللاشجرية فكان الخاص

لا يرفع الوجود العام فلا يكون الخاص خاصًا هذا خلف لكن لا يصح اجتماعهما على الصدق لأن الحجرية أخص من اللاشجرية فمتى
صدق الأخص صدق الأعم فلو صدقت الشجرية معها ومتى صدقت الحجرية وصدقت اللاشجرية يلزم
صدق الشجرية مع صدق اللاشجرية هذا خلف فظاهر أنه إذا جعل في مقابلة الشيء ما أخص من نقيضه كانت
المنفصلة مانعة من الجمع ولا يكون مانعة من الخلو أما إذا جعل في مقابلة الشيء ما هو أعم من نقيضه فتلك المنفصلة
يمنع الخلو ولا يمنع الجمع أما أنها يمنع الخلو فلأنا إذا قدرنا ارتفاع الشيء وقدرنا ارتفاع لازم نقيضه ومتى ارتفع
اللازم ارتفع الملزوم فحينئذ يكون الشيء مرتفعًا عند ارتفاع نقيضه هذا خلف وأما أنها لا يمنع الجمع فلأنا فرضنا
ذلك اللازم أعم من نقيض الشيء فلو امتنع حصول ذلك اللازم مع الشيء لكان حصول ذلك اللازم مقصورًا على ذلك
النقيض فلا يكون أعم من ذلك النقيض وقد فرض أعم منه هذا خلف فظاهر أنه إذا جعل في مقابلة الشيء ما هو
أعم من نقيضه كانت المنفصلة مانعة من الخلو مانعة من الجمع واعلم أن هذا القسم على قسمين فإن جزئي هذه المنفصلة غير
إما أن يكونا سالبين أو أحدهما موجبة والأخرى سالبة والأول أن يؤخذ لازم الطرف المثبوت من النقيض
سالبًا مثل أن يقال هذا الشيء إما أن لا يكون نباتًا وإما أن يكون [illegible] إذا كان نباتًا لزمه أن لا يكون حيوانًا لكن اللاحيوانية
أعم من النباتية فإذا قيل هذا الشيء إما أن لا يكون نباتًا وإما أن لا يكون حيوانًا كان حكمه ما ذكرنا وأما الثاني فهو
أن يؤخذ لازم الطرف السلبي من النقيضين بل ما هو أعم منه مثاله زيد إما أن يكون في البحر وإما أن لا يكون لا يغرق
وإذا لم يكن يلزمه أن لا يغرق لكن اللاغرق أعم من اللاكون في البحر فإذا قيل زيد إما أن يكون في البحر وإما أن لا يغرق
كان حكمه ما ذكرناه فإن قيل هل يمكن أن يجتمع في هذه المنفصلات ما يكون جزآها موجبتين قلنا لا لأن هذا
إنما يمكن إذا كان للطرف السلبي من النقيضين لازم ثبوتي أعم منه وذلك محال لأن كل أمر ثبوتي فله حقيقة
مخصوصة وسلبها يكون محمولًا على كل ما عداه من الحقائق فيكون مشتركًا فيه بكل ما خالفه فيستحيل أن يكون بعض
الأمور الثبوتية مساويًا لذلك السلب فضلًا عن أن يكون أعم منه وإذا اجتمعت هذه الأقسام فأقول أما
المنفصلة المانعة للجمع والخلو فموضع استعمالها ظاهر وأما المانعة للجمع فهي أن يستعمل إذا ادعى مدع في وصفين متباينين
أنهما يجتمعان مثل أن يقول هذا الشيء حجر شجر فيقال له لا بل هذا الشيء إما أن يكون حجرًا وإما أن يكون شجرًا أي كما
اعتقدت استحالة الخلو عنهما فاعتقد أيضًا استحالة اجتماعهما وعلى هذا يكون إما مستعملة للمنع من الخلو والجمع أما
دلالته على المنع من الخلو فلأجل مساعدتك ذلك القايل على ذلك وأما دلالته على المنع من الجمع فلأجل
مطالبتك إياه بذلك وأما المانعة للخلو فهي تستعمل عند ما يقال هذا حجر شجر أي الكذب عليه سلب الحجر

٢٥ وسلب الشجر فيقال في جوابه إما أن لا يكون حجرًا وإما أن لا يكون شجرًا أي لو ثبت بزعمك امتناع خلوه عنهما فأما أن يسلب عنه
الحجر فيكون كاذبًا إذا قلت له إنه حجر أو يسلب عنه الشجر فيكون كاذبًا إذا قلت له إنه شجر فكأنه قال هب أنه لا يخلو عنهما
لكنه لا يخلو أيضًا عن سلبهما ويرجع عند التحقيق إلى المنفصلة الأولى ومن أحاط علمًا بما ذكرناه لم يشتبه عليه ألفاظ الكتاب
قال وقد يكون لغير الحقيقي أصناف أخر وفيما ذكرناه كفاية قلنا ذلك مثل المجريات مجرى ما يقال الفت
إما زيد وإما عمرو عند الشك أو كما يقال العالم إما أن يعبد الله وإما أن ينفع الناس أي غالب أوقاته مشغول بهذين
الأمرين قال ووجب عليك أن تجري أمر المنفصل إلى آخره قلت لسائل أن يسأل فيقول الشيخ
لما ذا خصص المتصل بذلك مع أن الحكم على كل الشرطيات به فجوابه أن المنفصل ليس يتميز فيه المقدم عن التالي بالطبع
فلا جرم لا يكون في عكسه فائدة فإذن لا يمكن إجراء كل أحكام الحمليات في كل الشرطيات بل يمكن إجراء كل
أحكامها في المتصلات فإن مقدمها لما تميز عن التالي بالطبع لا جرم كان قابلًا للعكس وأما في ما وراء العكس فالحكم واحد
في الحمليات والشرطيات فكما أن كلية الحملية ليس لأجل كلية الموضوع بل لكلية الحكم فكذلك الشرطيات كليتها ليست لكلية
أجزائها بل لكلية أحكامها من الاتصال والعناد ولذلك لا نقول في التناقض إشارة إلى هيئات تلحق
القضايا إلى آخره قلت لما فرغ عن أقسام القضايا شرع في أحوال المشترع في أمور زايدة تعرض للقضايا
فيفيدها أحكامًا زايدة على ذواتها وقدم الكلام في شرح أحوال الحمليات لما ثبت من تقدم الحمليات بالطبع
على الشرطيات فمما يرد في الحمليات صيغة إنما في قولك إنما يكون الإنسان حيوانًا واعلم أن المحمول قد يكون
أعم من الموضوع وقد يكون مساويًا له وقد يكون أخص أما الأعم فمثل الأجناس وفصولها والأعراض العامة
وأما المساوي فمثل الحد والرسم والفصول المقومة واللوازم المساوية وأما الأخص فمثل الفصول المقسمة
والخواص الغير المساوية وإذا عرفت ذلك فنقول إذا دخل على القضية صيغة إنما عرف أن المحمول ليس
أعم من الموضوع بل [illegible] وهو المراد بقوله صيغة الزيادة تجعل الحمل مساويًا أو خاصًا بالموضوع
وهو أيضًا لو دخل على المتصلة دل على اختصاص التالي بذلك المقدم أما إذا قيل الإنسان هو الضحاك فهذا
الألف واللام يمنع من كون المحمول أعم أو أخص من الموضوع بل يدل على كونه مساويًا له حتى قيل الإنسان
هو الهندي كانت القضية كاذبة بحسب اللغة العربية وإذا كانت الفايدة لهاتين الزيادتين في الجانب
ما ذكرناه فلو دخل حرف السلب عليها كان ذلك دافعًا للفايدتين المذكورتين وهو الحصر فأما إذا
قلت ليس الإنسان إلا الناطق فذلك تفيد تارة المساواة في الماهية وتارة في العموم وإلا لم يحمل الحد

على المحدود مثل أن نقول ليس الإنسان إلا الحيوان الناطق أي ليس المفهوم من أحدهما إلا المفهوم من الآخر والثاني مثل حمل الفصل المقوم أو الخاصة المساوية كما يقال ليس الحيوان إلا الحساس فإن أحدهما غير مساو للآخر في الماهية على ما عرفت لكنه مساو له في العموم فإنهما متلازمان طردا أو عكسا **قال** ونقول في الشرطيات إلى آخره

**قلت** لما فرغ من الحمليات انتقل إلى الشرطيات فجعل بعض الصيغة لما فيها يقال لما كان كذا كان كذا واعلم أن قول القائل إن كان كذا كان كذا ليس فيه إلا دلالة على لزوم التالي للمقدم فأما أن المقدم حاصل حتى يترتب عليه حصول التالي فذلك غير مفهوم منه لكن إذا قلت لما كان كذا كان كذا فهو كما يدل على الملازمة يدل أيضا على وجود المقدم فهذه القضية بالحقيقة تفيد فائدة قضيتين ولأجل ذلك استقلت بالإنتاج مهما قد ثبت أن القضية الواحدة لا تنتج أصلا ومن جملة المتصلات أيضا ما يقال لا يكون النهار موجودا إلا ويكون الشمس طالعة فصيغتا لا وإلا جعلتا القضية محصورة كلية ولولاهما كانت مهملة **قال** ويقول أيضا لا يكون النهار إلى آخره

**قلت** أمثال هذه القضايا تسمى شرطيات محرفة وهي كثيرة إلا أنه اقتصر هاهنا على هذين الفرضين الأول قولك لا يكون النهار موجودا أو يكون الشمس طالعة أو حتى يكون الشمس طالعة وهي التي ذكرناها وهي لا محالة شرطية لأنها تتضمن نسبة ما بين حكم وحكم فنسبته من المتصلات قولك كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة وفي الشفاء جعلها في قوة قولك إن كان أ ب فج د وهذه مهملة ولعل الحق ما ذكرناه وعبارة الكتاب مشعرة به وأما من المنفصلات فكقولك إما أن لا يكون النهار موجودا وإما أن يكون الشمس طالعة ولما كان إلحاقه بالمنفصلات من غير الجزم كان به أولى والصيغة الثانية قولك لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد فهو في قوة منفصلة مانعة من الخلو وجزءاها سالبان كما ذكره واعلم أن كل هذه المباحث متعلقة باللغة العربية ويجوز أن يختلف ذلك باختلاف اللغات وهذا هو المراد بالاستثناء المذكور في الإشارة الثالثة من أول هذا الكتاب وهو قوله إلا فيما يقل والإشارة التي بعد هذه غنية لظهورها عن حاجة إلى الشرح ومن التوفيق

## النهج الرابع

إشارة إلى مواد القضايا لا تخلو المحمول في القضية وما يشبهه إلى آخره **قلت** قوله وما يشبهه يعني ما يشبه المحمول وهو التالي في القضايا الشرطية لأن كل قضية فيها منسوب سواء كان محمولا أو تاليا ومنسوبا إليه سواء كان موضوعا أو مقدما وإذا ظهرت الأقسام في الحمليات ظهرت أيضا في الشرطيات فالمحمول إما أن يكون ضروري الوجود للموضوع أو لا يكون فإن لم يكن فإما أن يكون ضروري العدم أو لا يكون فالذي هو ضروري الوجود هو الواجب والذي هو ضروري



العدم هو الممتنع والذي هو لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم هو الممكن ثم إنه لم يشتغل ببيان رسوم هذه الثلاثة لما بينه في المبسوطات أن تعريفها لا يخلو عن بيان دوري ومع ذلك فالوجوب أعرف عند العقل لأنه تأكد الوجود والوجود أعرف عند العقل وأعرف الأمور عند الإنسان وجوده والوجود المطلق جزء من وجوده والجزء أعرف من الكل فالوجود المطلق أعرف الأمور فالوجوب الذي هو أقرب هذه الثلاثة إليه يجب أن يكون أعرفها ولذلك قدمه ثم ذكر عقيبه الممكن وأخر الممتنع لأجل أن طبيعة الممكن أقرب إلى طبيعة الوجود من الممتنع فلا جرم يكون أعرف منه فيستحق التقديم عليه ولسائل أن يسأل فيقول لماذا قال الشيخ نسبة المحمول إلى الموضوع إما بالوجوب أو بالإمكان أو بالامتناع ولم يعتبر ذلك التقسيم في نسبة الموضوع إلى المحمول فنقول لأن الاعتبار في كون القضية ضرورية وممكنة بنسبة المحمول إلى الموضوع لا بنسبة الموضوع إلى المحمول لأنه إذا قلت بالضرورة كل كاتب إنسان فالقضية ضرورية لأن المحمول ضروري للموضوع وإن كان الموضوع غير ضروري للمحمول وإذا قلت يمكن أن يكون الإنسان كاتبا فالإمكان متحقق في نسبة المحمول إلى الموضوع لا في نسبة الموضوع إلى المحمول فإن الإنسان ضروري للكاتب ولأجل ذلك كان الحق أن عكس الضروري لا يجب أن يكون ضروريا ولا عكس الممكن يجب أن يكون ممكنا فظهر أن الاعتبار في جهات القضايا بانتساب محمولاتها إلى موضوعاتها لا بانتساب موضوعاتها إلى محمولاتها **وأقول** نسبة المحمولات إلى الموضوعات على ما هي عليها في أنفسها تسمى مواد القضايا وحكم العقل عليها بذلك تسمى جهات القضايا والفرق بينهما ظاهر لأن حكم العقل قد يكون مطابقا للخارج وقد لا يكون وأما الاعتبار الخارجي فلا تتغير عما هو عليه بل إذا قلنا يجب أن لا يكون أحد من الناس حجرا كانت الجهة الوجوب والمادة الامتناع مع أنها صادقة فإنا لا نعني وجوب سلب الحجر عن الإنسان مادة وإن كان ذلك صدقا لأن سلب الحجر عن الإنسان ليس له ثبوت في الخارج حتى يكون موصوفا بالوجوب بل لا ثبوت له إلا في العقل وما لم يكن له في نفس الأمر ثبوت لا جرم لا يجعل من قبيل المواد فأما الحجر فلما كان له ثبوت في نفس الأمر لا جرم أمكن اتصافه بالوجوب والامتناع واعلم أن الغرض من التمييز بين المادة والجهة هو أن المقصود من تركيب القضايا وتأليف الأقيسة عنها استخراج النتائج وهي لا تحصل عن المواد والنسب الثابتة للمقدمات في أنفسها بل عن النسب التي يعرض العقل ويقع عليها ولأجل ذلك احتاج المنطقيون إلى الفرق بين المادة والجهة واعلم أن القضية الموجهة تسمى رباعية واعلم أن الجهة كيفية للرابطة فلا جرم وجب أن تكون ملاصقة للرابطة متقدمة عليها ثم تختلف حال القضية

عند وجود حرف السلب فيها متقدمة على الجهة او متأخرة عنها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى **إشارة** الى الجهات
العقليات الى آخره **وأقول** القضية اما ان تكون قضية لمسند الحمل بان تبين الحكم او لا تبين تمام الحكم لكن
قضية ولذلك صار بيان كيفية الحكم بثبوته او لا ثبوته ذاتيا للقضية واما بيان جهة الحكم بان جهته فذلك خارج
مجرى العوارض لها اذا ثبت ذلك فنقول كل قضية بين فيها الحكم اما ان يكون قد بين فيها جهة ثبوت ذلك الحكم او لم يبين
فهذه الاولى تسمى موجهة والثاني مطلقة فالمطلقة هي التي ليس فيها الا بيان ثبوت الحكم او لا ثبوته فلا بيان ان
ذلك واجب او ممكن او دائم او غير دائم او مشروط او غير مشروط بوقت معين او غير معين فذلك غير مذكور فيها بل
هو محتمل لكلها لان الثبوت اعم من الثبوت المقيد بالقيود المذكور فنقول الى ان اقسام ذلك فنقول
كل محمول ثبت لموضوع فاما ان يكون ثبوته له واجبا او لا يكون والذي لا يكون واجبا فاما ان يكون دائما او لا يكون
فالاقسام ثلثة الواجب والدائم الذي ليس بواجب والذي ليس بدائم ودوام الوجوب لا يخلو اما ان يكون وجوبه
موقوفا على شرط او لا يكون فالذي لا يكون موقوفا على شرط هو الذي ماهيته وحقيقته تقتضي محموله وكل ما كان
كذلك فهو دائم الوجود ابدا ولا يزول اذ لو كان يتجدد ذلك المحمول موقوفا على حضور سبب او وقت موافق
او غير ذلك فيكون وجوبه موقوفا على حصول ذلك الغير فيكون ذلك الوجوب مشروطا وقد فرض انه ليس كذلك هذا
خلف واما الذي يكون موقوفا على شرط فذلك الشرط اما دوام وجود ذاته واما امر آخر غير ذلك فان كان
الشرط هو وجوده فهو مثل قولنا الانسان حيوان فانه لا يمكن ان يقال ان حيوانيته غير مشروطة بشيء لان الذي لم
الوجود كما ذكرناه اذن مشروطة يعني الحيوانية دائمة بدوام وجود الذات وصاحب البصائر جعل هذا القسم
من جملة الضرورية الغير المشروطة وبنى الشفاء انه كذلك لكن لفظ الكتاب يدل على انها مشروطة والحق
ذلك كما بيناه واما الذي يكون الشرط فيه غير وجوده فاما ان يكون ذلك الشرط في جانب الموضوع او في جانب المحمول
او لا في جانب الموضوع ولا في جانب المحمول اما الذي يكون في جانب الموضوع فلا يخلو اما ان يدوم المحمول بدوام ذلك
الوصف او لا يدوم فان دام بدوامه فهو مثل قولنا كل متحرك متغير فانه ليس معناه ان المتغيرية ثابتة دائما ما دام
ما دام ذات المتحرك موجودة اعني المتحرك له ذات وماهية فحيث انه متحرك وغير متحرك كما فسر الكتاب ومعناه
المتحرك ما فيه غير كونه متحركا لان المفهوم من المتحرك شيء ما له الحركة وذلك الشيء يكون جسما او جوهرا
او جسما مغايرا للمفهوم من كونه متحركا فان الشيء الذي يقال له المتحرك له ذات وماهية مغايرة للوصف
التحركية لكنها موصوفة بوصف المتحركية واما اذا قلنا الانسان حيوان ما دام انسانا فليست الانسانية صفة لذات اخرى



بل الشيء الموصوف بالانسانية حقيقته نفس الانسانية لا غير وكذلك اذا قلنا السواد لون ما دام سوادا فليس للسواد
حقيقة مغايرة للسوادية موصوفة بها بل حقيقة ذات السواد وسواديتها واحدة ونقول الذي يدوم المحمول
فيه بدوام وصف الموضوع لا يخلو اما ان يدوم فيه وصف الموضوع بدوام وجود الذات او لا يدوم فان دام
وصف الموضوع بدوام وجوده والمحمول دائم بدوام ذلك الوصف كان المحمول ايضا دائما بدوام وجود الذات
لان الدائم للدائم دائم مثاله قولنا كل انسان حيوان ما دام ناطقا فالحيوانية دائمة بدوام الناطقية الدائمة
بدوام وجود الانسان وهذا القسم والذي تكون ضرورته مشروطة بوجود الذات واحد بالذات مختلف بالاعتبار
لان في الاول الشرط نفس وجود الذات وهنا الشرط وصف زائد على الذات اما الذي لا يدوم وصف الموضوع
بدوام وجوده لكن المحمول يدوم بدوام ذلك الوصف فهو مثل قولنا كل ابيض فهو ذو لون مفرق للبصر فالمفرقية
دائمة بدوام الابيضية والابيضية غير دائمة بدوام وجود المعروض للابيضية اما اذا كان المحمول غير دائم بدوام
وصف الموضوع فمثل قولنا كل من به ذات الجنب فانه يسعل فالسعال ضروري للمجنوب لكن ليس ضرورية ما دام
مجنوبا بل في بعض اوقات كونه مجنوبا واما الذي يكون شرط الضرورة في جانب المحمول فهو مثل ما يقال الانسان بالضرورة
ماش ما دام ماشيا واما الذي لا يكون شرط الضرورة في جانب الموضوع والمحمول فقد يكون وصف الموضوع مضادا
للمحمول وقد لا يكون فالاول مثل قولنا كل مستيقظ نائم وكل مولود موجود في الرحم والثاني قولك كل كاتب متحرك
وهو على قسمين اما ان يكون وقته معينا مثل الكسوف للقمر او غير معين مثل التنفس للذي لرئته وهذا القسم يشبه
ما يكون المحمول فيه ضروريا بسبب شرط المحمول لكنهما في الاعتبار يختلف وهذه جملة اقسام الضروري وهي اربعة
الضروري المطلق ○ والمشروط بوصف الموضوع ○ والمشروط بالمحمول ○ والمشروط بالوقت **قوله** والضرورة
بالشرط الاول الى آخره **قلت** الضروري المشروط بالشرط الاول هو الذي يكون المحمول دائما بدوام وجود
الموضوع ولا يخلو اما ان يعتبر مع هذا الشرط شرط آخر وهو ان لا يكون الموضوع دائم الوجود او لا يعتبر فيه هذا
الشرط فان لم يعتبر هذا الشرط واقتصر على الشرط الاول دخل الضروري المطلق فيه وكانت تلك المشروطة اعم
من الضروري المطلق لانه متى صدق ان الله حي دائما صدق انه حي ما دام موجود الذات ولا يلزم من صدق
قولنا الانسان حي ما دام موجود الذات صدق قولنا انه حي دائما لان الانسان يصدق عليه انه حي ما دام
موجود الذات ويكذب عليه انه حي دائما فظهر ان الدائم بدوام وجود الموضوع اذا لم يشترط فيه الشرط الثاني
وهو لا دوام وجود الموضوع فانه يكون اعم من الضروري المطلق فاما اذا شرط فيه الشرط الثاني وهو لا دوام

وجود الموضوع مثل ما يقال الانسان حي لا دايما بل ما دام انسانا فهنا تخرج الضروري المطلق عن اللادايم
يكذب على الدايم لكن هذه المشروطة تشارك الضرورية المطلقة في ان المحمول فيها دايم بدوام وجود الذات
واذا ثبت ذلك فنقول لو اخذنا المشروطة على الوجه الاول حتى كانت اعم من الضرورية المطلقة كانت الضرورية
المطلقة مشاركة للمشروطة اشتراك الاخص والاعم والاخص هي الضرورية والعام هي المشروطة ولو اخذنا المشروطة
على الوجه الثاني فهي مباينة للضرورية لكنهما يتشاركان في دوام المحمول بدوام وجود الموضوع فيكون ذلك المشترك
عاما لهما وهما خاصان تحته فيكون الضرورية والمشروطة متشاركان اشتراك الاخصين تحت الاعم والاخير هو المراد بقوله
او اشتراك الخصين تحت الاعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دايما اي متى شرط في المشروطة لا دوام
وجود الموضوع وقوله وهو المراد في قولهم قضية ضرورية معناه ان المنطقيين اذا قالوا هذه القضية ضرورية لا يريدون
به الا الذي يكون المحمول دايما بدوام وجود الموضوع فاما ساير الاقسام فلا يسمونها قضية ضرورية على الاطلاق
بل على الاشتراك وقوله واما ساير ما فيه شرط الضرورة الى اخره قلت وفي المطلقة رايان يعتبران الاول انها
القضية التي حكم فيها بالمحمول للموضوع بايجاب او سلب من غير زيادة شرط البتة فيدخل تحتها الضروريات المطلقة
والمشروطة ما ذكر مع جهة الضرورة كانت ضرورية واذا استقطت جهة الضرورة عنها كانت ممكنة فهي تفارق
الضرورية مفارقة العام الخاص وتفارق الممكنة من حيث ان المطلقة لا يبين فيها ان وجود اما دايما واما موقتا معينا
او غير معين والممكنة يجوز ان لا توجد اصلا الراي الثاني في المطلقة انها التي لا يجب حصول محمولها لموضوعها ما دام
الموضوع موجودا وهاهنا بحث لا بد من ذكره وهو انه هل يوجد دايم غير ضروري ام لا اما في الجزئيات فالمحققون
اتفقوا على انه قد يوجد فيه ذلك مثل ما يتفق لبعض الاشخاص ان يكون اسود البشرة دايما او يكون ساكنا جميع عمره
اما في الكليات فزعموا ان هذا البحث ليس على المنطقي وانا اقول المراد بالوجوب ليس هو الدوام والا لكان
قولهم هل يوجد الدوام من غير ضرورة بازاء منزلة ما اذا قيل الدوام هل يوجد من غير الدوام ام لا ومعلوم
ان ذلك هذر بل المراد بالوجوب كون الشي بحال يمتنع عدمه فلا يخلو اما ان يكون المراد به الوجوب بالذات
او الوجوب كيف كان سواء كان بالذات او بالغير فان كان المراد به الوجوب بالذات فلا شك ان الدوام
في الكليات يوجد من غير هذا الوجوب لان النفوس والعقول والافلاك قد ثبت ان نوع كل واحد منها في شخص
المعين ثم انها دايمة الوجود وغير واجبة الوجود لذواتها فقد ثبت الدوام في تلك الانواع من غير ضرورة
وان كان المراد به الوجوب سواء بالذات او بالغير فهذا الحكم لا يختص بالكلي دون الجزئي فان الدوام كما لا يوجد



في الكلي الا مع الضرورة كذلك في الجزئي اذ الشي ما لم يجب لم يوجد بل الذي لا يكون دايما لا يوجد الا مع هذه الضرورة
وبالجملة كل ما يوجد سواء كان دايما او غير دايم وسواء كان في الكلي او في الجزئي فانه لا يوجد الا وقد صار
واجب الوجود اولا فظهر ان الدوام في الكليات قد يحصل من غير الوجوب واذا عرفت ذلك فنقول ما ليس بضروري
لا يخلو اما ان يكون الحكم في الكل دايما او يكون الحكم في البعض دايما وفي البعض لا دايما فان عنينا بالوجودي ما ليس بضروري
دخل فيه الاقسام الثلاثة وان عنينا بالوجودي ما يكون غير دايم في الكل دخل فيه القسمان وهو اللادايم في الكل
واللادايم في البعض وان عنينا به اللادايم في الكل خرج عنه القسمان وبقي تحته قسم واحد فقط هذا اللادايم
في الكل يصدق عليه الوجودي في كل الاعتبارات فالتفسير الثالث اخص من الثاني والثاني اخص من الاول
فهذا التفصيل مما لا بد منه فان اكثر الناس لم يشتغلوا به وبسبب ذلك يتخبطون في اجزاء بعض الوجودية وقوله
الشيخ هنا ان ساير ما فيه شرط الضرورة والذي هو دايم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري يريد
بالمطلق الغير الضروري الوجودي وهو تنصيص على ان كل ما عدا الضروري من اقسام المطلقة العامة يسمى وجوديا
سواء كان دايما او غير دايم وهو اعم التفسيرات التي ذكرناها قال ومن ظن انه لا يوجد في الكليات
الى اخره قلت ظن بعضهم ان كل حكم كلي فهو دايم وكل ما هو دايم فهو ضروري فاذن كل حكم كلي فهو
ضروري وما ليس بضروري لا يكون الحكم فيه كليا بيان ان كل حكم كلي فهو دايم انا اذا قلنا كل انسان ضاحك
فلو قدرنا انسانا في وقت من الاوقات غير ضاحك فذلك الانسان في ذلك الوقت لا يكون داخلا في الحكم فلا يكون
قولنا كل انسان ضاحك صادقا وقد فرضناه كذلك هذا خلف ونحن نقول الكوكب الا وهو موصوف بالشروق
والغروب لكن لا دايما بل في بعض الاوقات ولا انسان الا وهو موصوف بالتنفس لا دايما بل في بعض الاوقات
فتكون هذه القضايا كلية لعموم الاشخاص وغير دايمة لعدم عموم الاحوال فثبت فساد صغرى قياسهم واما
الكبرى وهو ان الدايم في الكليات ضروري فقد عرفت ما قلنا فيه قوله والقضايا التي فيها ضرورة
الى اخره قلت هذا الكلام مشعر بان الوجودي لا يتناول الا الضروريات التي لا تدوم بدوام وجود الذات
اذا اسقطت عنها جهة الضرورة وان الدايم الغير الضروري سواء كان في الكل او في البعض خارج عن الوجودي
وقد كان لفظة فيما مضى مشعرا بان الوجودي قد يتناول الاقسام الثلثة وليس ذلك بمناقضة لان الوجودي
لفظ يصح ان يفسر باي تفسير اريد واعلم ان المطلقة بالراي الاول تسمى مطلقة عامة وبالراي الثاني
مطلقة خاصة وجودية واسكندرية اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان يعني به سلب

ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهذا لما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان
قلت كل امر فاما ان يكون ممتنعا او لا يكون وعدم الامتناع يسمى بالامكان وعلى هذا التقدير لا فرق بين ان يقال
الشيء اما ان يكون ممتنعا او لا يكون وبين ان يقال الشيء اما ان يكون ممتنعا او يكون ممكنا وهو يسمى بالامكان العام والواجب داخل
في هذا الامكان لان الواجب وجوده متعين وما وجوده متعين فعدمه غير متعين فالواجب داخل في هذا الامكان لا لان عدمه
متعين بل لان عدمه غير متعين وههنا بحث وهو ان الامكان العامي اهو عبارة عن نفس سلب الامتناع او هو امر ثبوتي
لازم لذلك السلب وبتقدير كونه ثبوتيا فهل هو محمول على ما تحته حمل اللوازم او حمل الجنس وقول الشيخ نعني به ما يلازم
سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان ليس عين هذا السلب لان الشيء لا يلازم نفسه بل اللازم لذلك السلب غير ذلك
السلب والظاهر انه ليس المراد ان الامكان سلب آخر يلازم سلب ضرورة العدم بل المراد منه ان الامكان قيد ثبوتي
يلزم ذلك السلب فهذا ما هو الظاهر من اللفظ لكن الحق يأباه لانه يصح حمل هذا الامكان على المعدومات التي
يمتنع وجودها وما يصح حمله على المعدوم لا يكون ثبوتيا والا كان لما ليس بثابت وصف ثابت هذا خلف فان قيل
هذا الامكان سلب الامتناع والامتناع عدمي اذ لو كان ثبوتيا لكان الممتنع ثابتا لان الموصوف بالثابت ثابت فيكون
الممتنع ثابتا هذا خلف واذا كان الامتناع عدميا وهذا الامكان سلبه وسلب السلب ثبوتي فهذا الامكان ثبوتي فنقول
الامكان بهذا المعنى قد يحمل على العدم لانه ينقسم الى امكان الوجود وامكان العدم بل هذا الامكان هنا لا ... ان
ولا يمتنع كما ان يخالف الممكن الخاص واذا كان هذا الامكان مقولا على امكان العدم وامكان العدم مقول على الممتنع كان
هذا الامكان مقولا على الممتنع فيجب ان لا يكون ثبوتيا ثم لئن سلمنا ان هذا الامكان امر ثبوتي لكن لا يكون حمله على ما تحته
حمل المقومات بل حمل اللوازم فان هذا الامكان مقول على واجب الوجود فلو كان ذلك من المقومات كان واجب
الوجود مركبا من هذا الامكان ومما به يتميز عن غيره وذلك محال واعلم انه في لفظ الشيخ ههنا نوع اشكال لانه قال الامكان
اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم فقد خصص هذا الامكان بما يلازم سلب ضرورة العدم وليس كذلك
فان هذا الامكان حاصل ايضا في سلب ضرورة الوجود الا ترى ان امكان العدم بهذا المعنى محمول على الممتنع والممكن
الخاصي لان قولك يمكن ان لا يكون بهذا المعنى محمول على الممتنع والممكن الخاص فالامكان اذن اعم من الامكان في الوجود
او الامكان في العدم والذي يلزم سلب ضرورة العدم هو امكان الوجود لا الامكان المطلق فكانه فسر
العام بالخاص والجواب ان يقال الامكان ما يلازم سلب الضرورة في احد جانبي الوجود والعدم فان كان في جانب
الوجود فهو الذي يلازم سلب ضرورة العدم وان كان في جانب العدم فهو الذي يلازم سلب ضرورة الوجود



قوله واما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود الى آخره قلت قد عرفت ان الممكن العام
هو الذي يصدق عليه عدم الضرورة في احد طرفي الوجود والعدم والممكن الخاص هو الذي يصدق عدم الضرورة
على طرفيه معا فحينئذ يكون الممكن العام صادقا على طرفي الممكن الخاص فلاجل ذلك نقلوا اسم الممكن اليه من المعنى
الاول فالواجب خارج عن هذا الممكن والقسمة بحسبه ثلاثة اما واجبة او ممكنة او ممتنعة فلفظ الكتاب هنا ايضا مشعر
بان الامكان الخاصي ليس هو نفس سلب الضرورتين بل هو امر يلازم ذلك السلب ونحن قد بينا في كتابنا الكبير
انه يمتنع ان يكون امرا ثبوتيا وهذا البحث وان كان غير لائق بالمنطق لكنا نحتاج اليه لاستخراج فوائد الفاظ الكتاب
قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث الى آخره قلت الممكن الاخص هو الذي لا يجب ان يدوم
بدوام وجود الموضوع فقد يكون واجب الحصول عند شرط او عند وقت وقد يكون بحال لا يجب وجوده في شيء
من الاوقات ولا عند شيء من الشرائط وهو مثل الكتابة للانسان فاذا سمي هذا القسم بالممكن كان المسمى بالممكن لاجل
نفي الممكن الخاص فاذا انضم اليه القسم الآخر مع الواجب والممتنع كانت الاقسام اربعة واعلم ان من اقسام الضروري
ما تكون ضرورته بشرط المحمول والممكن بهذا المعنى غير خال عن هذه الضرورة فان الكتابة وان كانت غير واجبة للانسان
في وقت من الاوقات ولا يجب شرط من الشروط ولكنه ضروري له ما دام كاتبا ولكن اعتبار امكانه غير اعتبار هذه
الضرورة فان ضرورته متأخرة عن وجوده وامكانه متقدم على وجوده بل لا يخلو شيء من الممكنات عن هذا النوع من
الضرورة قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر الى آخره قلت المعاني الثلاثة من الامكان
اعتبارات عارضة للشيء حال وجوده لان المعنى الاول وهو سلب احدى الضرورتين اعتبار للشيء بحال حصوله
وكذلك المعنى الثاني وهو سلب الضرورتين الذاتيتين معا وكذلك المعنى الثالث وهو سلب الضروريات الذاتية
مع المشروطة واما هذا المعنى الرابع فهو اعتبار حال الشيء بالنظر الى المستقبل ومعناه ان الشيء الحاصل
لا يلتفت الى حصوله الحالي بل الى حصوله في المستقبل فان كان غير ممتنع الحصول في المستقبل فيحكم عليه بالامكان
فالاعتباران وان كانا متلازمين لكنهما متغايران فان اعتبار الشيء بحال حصوله مغاير لاعتباره في المستقبل
وعلى هذا كان الامكان بالنظر الى الحصول الحالي يقع على تلك الوجوه الثلاثة وكذلك الامكان الاستقبالي
يقع على تلك الوجوه الثلاثة وتلك التفسيرات الثلاثة مترتبة بالخصوص والعموم فاما هذا الرابع فليس كذلك
بل كان من الواجب ان يقال في اول الفصل الشيء لا يخلو اما ان تعتبر حاله في وقت حصوله او في المستقبل
ثم يبين ان كل واحد من الاعتبارين يحتمل الوجوه الثلاثة واعلم ان بعضهم شرط في الامكان بالمعنى الرابع المذكور ان يكون

لكن بعد وما في الحال وهو باطل لانه ان كان الوجود الحالي يمنع الامكان في المستقبل فكذلك العدم الحالي يمنع الامكان لكن
الشيء لا يخلو عن الوجود والعدم وكلاهما منافيان للامكان فالشيء لا يكون موصوفا بالامكان هذا خلف بل نقول ان كان
العدم شرطا في امكان الوجود كان الوجود شرطا في امكان العدم لكن ممكن العدم هو بعينه ممكن الوجود فاذا كان الوجود
شرط امكان العدم وامكان العدم حينئذ امكان الوجود كان الوجود شرطا لامكان الوجود فيجتمع المتنافيان له
هذا خلف واقول لفظة الامكان بالنسبة الى المعنى العام والخاص والاخص باشتراك الاسم فاما قوله على الحقيقة
وهو الوجه الممكن بل قوله على الاخص بالاعتبارات الثلثة باشتراك الاسم ليس باشتراك بل بالتواطؤ والتشكيك ○
**اشارة** الى اصول وشروط في الجهات الى آخرها **قلت** الغرض من هذا الفصل انه لا منافاة بين الوجود
الحالي وبين الامكان بمعانيه الاربعة فاما انه لا ينافي الامكان العام فلان واجب الوجود مقول عليه هذا الامكان مع انه ممتنع
عدمه واما انه لا ينافي الامكان الخاص فلان الوجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الاخص واما انه لا ينافي
الامكان المستقبلي فلان الوجود الحالي لا ينافي العدم المستقبلي فكيف ينافي امكان العدم المستقبلي فان المنافاة
بين الوجود والعدم الذي هو المنافاة بين الوجود وامكان العدم ولكن الشيء الذي يكون في الحال متحركا يصح ان يخرج عن المتحركية
في ثاني الحال فاذا لم يكن بين المتحركية في الحال واللامتحركية في المستقبل منافاة فلان لا يكون بين المتحركية في الحال وعدم
وجوب وجود المتحركية في المستقبل منافاة كان ذلك اولى ○ واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد تسلب عن شخص
ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري **اقول** الشخص له حالتان عدم ووجود
فاذا كانت الكتابة مسلوبة عنه في جميع زمان وجوده وكذلك انها لا يكون مسلوبة عنه عند عدمه لان المعدوم لا يكون كاتبا
فيكون سلب الكتابة دائما لذلك الشخص مع ان ذلك السلب غير ضروري فقد ثبت دائم من غير ضرورة **قال** اعلم
ان السالبة الضرورية الى آخره **قلت** ان القضية الثلثية تختلف احوالها بتقدم السلب على الرابطة
وتأخره عنها كذلك الرباعية تختلف حالها بتقدم حرف السلب على الجهة وتأخره عنها فاذا قلت بالضرورة ليس
كانت الجهة متقدمة على السلب فكانت الضرورة حاصلة لذلك السلب واذا قلت ليس بالضرورة كان السلب متقدما
على الجهة رافعا لها فالسالبة الضرورية لا تصدق على الممكنات وسالبة الضرورة تصدق عليه وهكذا القول في
السالبة الممكنة فان الامكان حاصل فيه لكن بالسلب وسالبة الامكان يكون رفعا للامكان ولذلك اذا قلت
بالوجود لا شيء من ج ب كانت جهة الوجود حاصلة فاذا قلت ليس بالوجود كان ذلك رفعا لتلك الجهة ○ واعلم ان قولنا
السالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام مشعر بان الوجود كما يكون الحكم فيه غير دائم

خاس

وان الدائم سواء كان في الكليات او الجزئيات خارج عن الوجودي **اشارة** الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات ٤٠
اعلم انا اذا قلنا كل ج ب الى آخره **قلت** ان للقضايا شرائط في جانب الموضوع لا تختلف باختلاف انواعها
وشرائط في جانب المحمول تختلف باختلاف انواعها فاما جانب الموضوع فالمعتبر فيه امور الاول انا اذا قلنا كل ج لم نعن
به كلية ج ولا الجيم الكلي بل كل واحد واحد فهاهنا يحتاج الى الفرق بين مفهومات ثلثة اما الفرق بين الكل والكلي فاولا
ان الكل متقوم من اجزائه والكلي متقوم لجزئياته وثانيا ان الكل في الخارج والكلي في الذهن وثالثا ان الاجزاء متناهية
والجزئيات غير متناهية ورابعا ان الكلي محمول على جزئياته والكل غير محمول على اجزائه واما الفرق بين الكل وكل واحد فهو ان كل
واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة بل كل واحد من اجزاء الكل ليس كل المجموع كل واذا عرفت الفرق بين
هذه المفهومات فنقول اذا قلنا كل ج عنينا به كل واحد من احاد ج لا كل ذلك من حيث هو كل ولا الجيم الكلي
الثاني لا نعني به ما يكون حقيقته ج فقط بل اعم من ذلك وهو كل ما يكون موصوفا به سواء كانت الجيمية حقيقته
او كانت عارضة لها فانا لو عنينا بقولنا كل متحرك ما يكون حقيقته المتحركية فقط لا كل ما يوصف بالمتحركية لما كان يجب
ادخال موضوعات المتحرك في الحكم الذي نحكم به على المتحرك وكان يتعذر عقد القياس الثالث انا لا نعني به ما يكون
موصوفا بالجيمية دائما بل ما هو اعم من ذلك وهو ما يكون موصوفا به سواء كان دائما او غير دائم فانا اذا قلنا كل متحرك
لم نعن به ما يكون متحركيته دائما بل ما يوصف بالمتحركية سواء كان ذلك دائما او غير دائم الرابع لا نعني به ما يكون موصوفا
بالجيمية بالقوة فان الذي بالقوة لا يكون موجودا الخامس لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية في الخارج بل ما هو اعم
من ذلك وهو الذي فرض العقل له انه ج سواء كانت الجيمية موجودة في الخارج او لم يكن فانا يمكننا ان نقول كل مثلث
شكل وان لم يوجد شيء من المثلثات في الخارج ثم بعد هذه الشرائط قد يفهم ذلك على وجهين احدهما كل واحد مما هو
عند العقل ج بالفعل وقد فرضه العقل كذلك والثاني كل واحد من الجيمية حاصلة له بالفعل سواء كان ذلك حال يقال له
الفرض او قبله او بعده وقد عرفت الفرق بينهما فان هذا الثاني اعم من الاول وان كان الاول هو المصطلح عليه في العرف فهذا
يتعلق بجانب الموضوع اما ما يتعلق بجانب المحمول فذلك مما يختلف باختلاف القضايا والشيخ بدأ منها بالمطلقة لانها بالنسبة
الى الموجهات كالبسيط بالنسبة الى المركب والبسيط يجب تقدمه على المركب فنقول اما المطلقة فهو ان كل ج على الوجه
المذكور يحمل عليه ب ايجابا من غير زيادة انه موصوف به دائما او غير دائم ومشروطا او غير مشروط فان كل ذلك اخص من نفس
الموصوفية وانما اخبر بالمطلقة لا دون لفظ موصوف به بوصف ووصف كراهية استعمال الالفاظ المؤقتة فيما يراد
جهة مطلقا **قال** فان زدنا شيئا آخر فقد جهنا وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب الى آخره

قلت قد بينا انه متى ورد على بيان ثبوت حكم أو لا ثبوته بيان كيفية ذلك الحكم كانت القضية موجهة والشيخ بدأ
منها بالضروريات فاذا قلنا بالضرورة كل ج ب عنينا به كل ما يقال له ج على الوجه المذكور فهو ب ما دام ذاته موجودا
مثل أن يقول كل ضاحك إنسان أي كل ما يقال له انه ضاحك سواء كان ذلك دائما أو غير دائم فهو دائما ما دام
ذاته موجودة انسان قبل الضاحكية وبعدها **قال** ومثل أن يقول كل ج ب دائما **قلت** لما فرغ عن الضرورية
شرع في الدائمة ومعناه ان كل ج على الصفة المذكورة فهو موصوف بـ ب دائما ما دام الذات موجودا واما ان
الدوام في الكليات هل يوجد من غير الضرورة فذلك ليس على المنطقي لكنا قد بينا فيما مضى ان النوع ان كان يوجد في شخص
واحد فالدوام هناك قد يوجد من غير الضرورة وان كان للنوع اشخاص فالظاهر ان الدوام فيها من غير الضرورة لكن بالاتفاق
قد يوجد الدوام في الجزئيات من غير ضرورة كجميع جزئيات الخنفساء السوداء لها الطبيعة واحدة فاذا جاز الدوام
العاري عن الضرورة في بعض جاز ذلك في كل بعض فاذن الدوام جائز في الكلي من غير ضرورة **قال** ومثل ان يقول
الى آخره **قلت** لما فرغ عن الدائمة عقبها بالوجودية فاذا قلنا بالوجود كل ج ب عنينا كل ما يقال له ج على الوجه
المذكور فانه يقال له ب لا دائما بل اما في وقت معين مثل الكسوف للقمر أو غير معين مثل التنفس للانسان او بحسب شرط
غير دائم مثل قولنا كل متحرك متغير فان المتغيرية دائمة بدوام المتحركية وهي غير دائمة بدوام وجود الذات فان قيل
لما ذا ترك هنا في اقسام الوجودي الضروري بحسب المحمول فنقول ذكر في اقسام الوجودي ما له ثبوت في وقت بعينه
وذلك شامل لما يكون له ضرورة في وقت معين مثل الكسوف وما له حصول في وقت غير معين من غير ضرورة مثل الكتابة للانسان
وبمرتبتها التي لا ضرورة لها الا التي بحسب المحمول فعلم ان تفسير الوجودية هنا لم تتضمن الدائمة من غير الضرورة بل اقتصر فيه
على ما يكون ثبوته لا دائما **قال** ومثل أن يقول كل ولا واحد مما يقال له ج فانه يمكن أن يوصف بـ ب بالامكان
العام او الخاص او الاخص على طريقة قوم فان قولنا كل ج ب بالوجود الى آخره **قلت** ان قوما جعلوا
المطلقة ما يكون الحكم فيها على ما وجد في الماضي او الحاضر والممكنة ما يكون الحكم فيه على ما سيوجد في المستقبل والضروري
ما يكون الحكم فيه على كل ما يوجد في الازمنة الثلثة وتفسير المطلق والممكن والضروري بذلك جائز لكنه غير مناسب للغرض
فانا اذا قلنا للشيء انه ضروري او ممكن عنينا به ان ثبوت محموله لموضوعه ضروري او ممكن وعلى هذا الاعتبار لا يكون الجهات
الا الكيفية الحمل فاما ما قالوه فالجهة للسور وعلى هذا التقدير اذا قدرنا زمانا لا يوجد فيه من الحيوانات الا الانسان
يصدق في ذلك الوقت ان كل حيوان انسان اي كل ما في الخارج من الحيوانات فهو انسان وكذلك لو فرضنا انه لا يمكن الفرس
بحيوان فانه اذا لم يكن الفرس موجودا في الخارج استحال ان يكون موصوفا في الخارج بالحيوانية وكذلك يصدق قولنا



يمكن أن يكون كل حيوان انسانا أي يمكن أن لا يوجد في الخارج من الحيوان الا الانسان فهذه القضايا صادقة بحسب السور
وان كانت كاذبة بحسب الحمل ولما كان المطلوب من القضايا حال حملها لا غير زعم الشيخ ان هذا الاعتبار غير مناسب
**إشارة** الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار ما سلف الى آخره **قلت** لما كان
شرايط الموضوع لا تختلف باختلاف اصناف الموجهات فلذلك لا تختلف باختلاف كيفيتها في السلب والايجاب لان جهاتها
انما تختلف لاختلاف كيفية انتساب محمولاتها الى موضوعاتها ولذلك في السالبة ولما فرغ الشيخ عن احصاء اقسام الموجبة
شرع في شرح الاقسام في جانب السالبة وكما انه بدأ في الموجبة بالمطلقة فكذلك بدأ في السالبة بها فالسالبة
المطلقة هي التي يسلب عنها محمولها ومعلوم ان السلب اعم من السلب الدائم أو لا دائم او المقيد بشرط او الغير مقيد فالسالبة
المطلقة هي التي لم يتعرض فيها الا للسلب بحيث يكون محتملا لكل الاقسام كما ان الموجبة هي التي لم يتعرض فيها الا للايجاب
بحيث يكون محتملا لكل الاقسام **قال** لكن اللغات التي نعرفها الى آخر الفصل **قلت** لما بين حقيقة السالبة
الكلية المطلقة أراد أن يبين انه ليس يوجد في اللغات لفظ يدل عليها كما هي بل يفيد امرا زايدا على ذلك وهو دوام
سلب المحمول بدوام وصف الموضوع فاذا قلنا لا شيء من ج ب يفيد ذلك استمرار عدم البائية ما دامت الجيمية
حاصلة وهذا حينئذ زايد على السلب المطلق فان السلب عن الموضوع اعم من السلب الدايم بدوام وصف الموضوع
وبالجملة فقولنا لا شيء من ج ب يوهم العموم في الاشخاص وفي الازمان وفي الايجاب الكلي لا يوجب ذلك وانما كانت الالفاظ
المستعملة في السلب الكلي يفيد هذه الزيادات لان السلب المطلق غير محصل بل ما لم يكن طاريا على الايجاب المتخصص
لا يعقل لكن العقل لا يلتفت الى طروه عليه الا لكونه رافعا له ولا يكون رافعا له ما لم يكن مقتضيا للعموم فكذلك
في الواجب أن يكون هذه الالفاظ يفيد التعميم في البيانات والعادات لكنا نعلم ان نفس السلب اعم من الدايم وغير الدايم
والموقت وغير الموقت **وقوله** وهذا ثم غلط كثير من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب يريد ان بعض الناس اعتقد
انا اذا قلنا كل ج ب فانه يفيد دوام البائية بدوام الجيمية لانا لو قدرنا شيئا من الجيمات خاليا عن الاتصاف بالبائية
في بعض الازمنة لم يكن ذلك الجيم با فلا يكون كل ج ب وقد فرضناه كذلك هذا خلف فاذا قولنا كل ج ب انما يصدق
اذا كان كل ج موصوفا بالبائية ما دامت الجيمية حاصلة وعلى هذا يكون الالفاظ المستعملة للايجاب المطلق يفيد زيادة
على ذلك وهي دوام ثبوت المحمول بدوام وصف الموضوع واعلم ان هذا الوهم وان كان قد وقع لبعضهم في جانب الكلي الموجب
الا ان وقوعه في جانب الكلي السالب اقوى لما بينا ان السلب لا يلتفت اليه الا لكونه رافعا للايجاب وفي ذلك انما يحصل
من السلب العام للاوقات واما الايجاب فهو معقول بذاته يمكن الاعتبار في حقيقته سواء كان دائما أو غير دائم

قال لكن السالب الكلي المطلق الى آخره قلت انه لما بين ان الالفاظ المستعملة في السالب الكلي المطلق موهمة للدوام اخذ في استخراج لفظة يدل على السلب المطلق من غير تلك الزيادة وهي قولنا كل ج يكون ليس ب أو قولنا كل ج يسلب عنه ب وقوله من غير بيان وقت وحال معين اذ لم يذكر مع ذلك ما يدل على بيان الوقت في دوامه أو لا دوامه أو على بيان الحال في اشتراطه بشرط أو عدم ذلك وهاتان العبارتان تشبهان الموجبة المعدولة لان حرف السلب فيهما جزء من المحمول لا داخل عليه لان معناهما كل ج فهو موصوف بسلب ب وظاهر ان ذلك موجبة لا سالبة ولاجل ذلك قال ان الالفاظ بعد ذلك يعني هاتين الصيغتين وان لم يكونا في الحقيقة للسلب لكنهما في المعنى يفيدان السلب مع انهما تبعدان الالفاظ عن ايهام الدوام قال والذي في الضرورة ولا يعدل في الجهتين الى آخره قلت لما بين ان قولنا لا شيء من ج ب يوهم الدوام وقولنا كل ج يكون ليس ب لا يوهم ذلك بين ان هذا الفرق انما يظهر في الظهور في المطلقة فاما الضرورية فذلك مما لا يتحقق فيه اذ الضرورة لا يعقل لها مع الدوام وعند ذلك يجب لاظهار الفرق بين هاتين اللفظتين في الضروري من وجه آخر لكن ذلك لا يتم الا بتقديم مقدمة وهي ان حق الجهة أن يكون متقدمة على الرابطة متصلة بها لانها صفة لذلك الارتباط دالة على تأكده أو ضعفه فيقال كل انسان يجب أن يكون حيوانا وكل انسان يمتنع ان يكون حجرا وكل انسان يمكن أن يكون كاتبا وفي السلب يقال كل انسان يمكن أن لا يكون كاتبا وكذلك في جميع الجهات لكن المستعمل في اللغات تقديم الجهة على الموضوع والرابطة والمحمول جميعا فيقال يمكن ان لا يكون احد من الناس كاتبا ثم ان الجهة اذا ازيلت عن موضعها الى جانب الموضوع تصير الجهة جهة التعميم والتخصيص لا جهة الربط فيصير المعنى ان كون جميع الناس بأسرهم كتابا ممكن واذا كانت الجهة جهة الربط كان المعنى ان كل واحد واحد من الناس يمكن ان يكون كاتبا وبين المعنيين فرق لان الاول مشكوك فيه عند الجمهور فان من الناس من يقول محال أن يكون كل الناس كاتبين حتى لا يوجد واحد الا وهو كاتب والثاني غير مشكوك فيه لان المعنى الواحد لا يكون مجهولا وغير معلوم فظهر ان الجهة ان كانت متقدمة على الموضوع كانت جهة للعموم ولم يكن تناولها للايجاد الا بالقوة واذا كانت متأخرة عنه متصلة بالرابطة كانت جهة الحمل والحكم وكان تناولها للايجاد بالفعل فظهر الفرق بين هذه الجهة **اشارة** الى تحقيق الجزئيتين في الجهات **قلت** قد بينا ان بعضهم ظن ان الايجاب الكلي لا يصدق الا على الدوام فالشيخ اراد ان يبين هنا بطلان ذلك وذلك لان الايجاب الجزئي بالاتفاق لا يقتضي الدوام واذا صح الايجاب الجزئي من غير دوام صح ذلك في كل واحد من الجزئيات واذا صح ذلك في كل واحد من الجزئيات صح ذلك ايضا في الكلي فعلم بذلك ان الحكم الكلي لا يقتضي الدوام سواء كان في السلب او الايجاب واقول هذه الحجة بعينها توجب صحة



ثبوت الدوام في الكليات من غير ضرورة لانه لما صح ذلك في كل واحد من الجزئيات صح في الكل وباقي الامثلة لا اشكال فيه **اشارة** الى تلازم ذوات الجهات **قلت** انه لما فرغ عن بيان الجهات شرع في بيان لزوم بعضها لبعض واللوازم على قسمين منها ما يكون مساويا للملزوم ومنها ما يكون اعم منه فلنذكر التلازمات المتعاكسة أولا وقد عرفت ان الجهات ثلاثة **الطبقة** الاولى للوجوب واجب ان يوجد ليس بواجب ان لا يوجد ممتنع ان لا يوجد ليس بممتنع أن يوجد ليس بممكن العامي أن لا يوجد ممكن العامي ان يوجد فهذه الطبقة كلها متلازمة وكذلك مقابلاتها التي نقايضها متلازمة **الطبقة** الثانية للامتناع واجب أن لا يوجد ليس بواجب ان يوجد ممتنع ان يوجد ليس بممتنع أن لا يوجد ليس بممكن العامي أن يوجد ممكن المعنى العامي أن لا يوجد **الطبقة** الثالثة للامكان الخاص ممكن ان يكون ليس بممكن أن يكون ممكن أن لا يكون ليس بممكن أن لا يكون فاما اللوازم الغير المساوية فاعلم ان نقيض كل طبقة لازم غير مساوي للطبقة الاخرى فان الجهات لما انحصرت في الثلاثة كان نقيض الواحد منها صادقا على الاثنين الاخرين فيكون هو أعم من كل واحد منهما وحده فعلى هذا قولنا واجب أن يوجد يلزمه نقيض الطبقة الثانية وهو ليس بواجب أن لا يوجد وما يلازمه ونقيض الطبقة الثالثة وهو ليس بممكن أن يكون ولا يكون وأما الطبقة الثانية فهو واجب ان لا يوجد فيلزمها نقايض الطبقة الاولى وهي ليس بواجب ان يوجد وسائر ما يلازمه ونقايض الطبقة الثالثة وهي قولنا ممكن ان يكون ولا يكون فلازمه نقايض الطبقتين ويلزمها ايضا الممكن العامي معدولا ومحصلا وليس بممكن أن يكون ليس بممكن أن لا يكون واعلم انا ان جعلنا الامكان العامي عبارة عن سلب الامتناع امتنع جعله من باب اللوازم لان المفهوم من قولنا ليس بممكن بالمعنى العامي ان لا يكون هو انه ليس ليس بممتنع أن لا يكون ومعناه انه ممتنع أن لا يكون فاذن المحصول من قولنا ليس بممكن ان لا يكون هو نفس قولنا ممتنع أن لا يكون فكيف يمكن جعله من لوازمه فان لازم الشيء يجب ان يكون مغايرا له لكنا اذا جعلنا الامكان العامي امرا ورآء سلب الامتناع استقام الكلام ولاجله صرح الشيخ به في باب الامكان العامي فقال الامكان هو الذي يلزمه رفع الامتناع لا جرم استقام على مذهبه جعله من اللوازم فاما على ما ذكرنا من ان الامكان هو نفس سلب الامتناع لا بد ان يمتنع جعله من اللوازم وباقي النهج لا يحتاج الى الشرح

**النهج الخامس** في تناقض القضايا وعكسها

اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب على جهة تقتضي لذاتها ان تكون احداهما بعينها أو بغير عينها صادقة والاخرى كاذبة حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم **قال** ان القضايا مختلفة تارة لاختلاف محمولاتها مثل ما يقال العدد زوج العدد فرد وتارة لاختلافها

بالسلب والإيجاب مثل ما يقال العدد زوج العدد ليس بزوج والتناقض إنما يتحقق عند اختلاف القضيتين
بالسلب والإيجاب لما كان الاختلاف المطلق أعم من الاختلاف بالسلب والإيجاب لا جرم ذكر أولا الاختلاف لأنه
كالجنس وقوله بالإيجاب والسلب فصل يميزه عن سائر الاختلافات ثم إن القضايا المختلفة بالسلب والإيجاب قد تكون متنافية
وقد لا يكون وذلك إذا كان محمولاتها مختلفة غير متنافية والمتنافية قد يكون تنافيها لذاتها وقد لا يكون مثل ما يقال
هذا الشيء إنسان هذا الشيء ليس بحيوان فإن هاتين القضيتين متنافيتان لكن لا لذاتيهما إذ لو لم يلزم من قولنا ليس بحيوان
أنه ليس بإنسان لم يكن بين قولنا هذا إنسان وهذا ليس بحيوان منافاة فإذن المنافاة بين الإنسانية واللاإنسانية
بالذات وبينها وبين اللاحيوانية بالعرض فلأجله قال الشيخ على جهة تقتضي لذاتها أن يكون إحداهما بعينه أو بغير عينه
صادقة والأخرى كاذبة واعلم أن الصادق والكاذب متعين في الواجب والممتنع وأما في الممكن فالصادق والكاذب
متعين فيه في الماضي والحال وأما في المستقبل فإنه لا يجوز أن يكون الصدق والكذب متعينين فيه لأنا إذا قلنا زيد يمكن
أن يقوم فالصدق إنما يتعين لأنه لو كان قيامه وعدم قيامه متعينا ولو تعين ذلك بحيث يمتنع تغيره لكان ذلك واجبا
لا ممكنا ويخرج عن قدرته واختياره ولما لم يكن كذلك علمنا أنه لا القيام ولا تركه متعين ولما لم يكن لها في نفسها تعين
وتعين الصدق والكذب تبع لتعين الخبر لا جرم لم يكن إحدى القولين متعينا للصدق أو الكذب ٥ واعلم أن الأمر وإن كان
في الظاهر كما ذكرناه لكنه عند التحقيق ليس كذلك فإن الممكنات بأسرها مستندة إلى واجب الوجود ولكل واحد منها
وقت مقدر ووجه محدود ولا يمكن أن يقع إلا على ذلك الوجه فإن نظر إليها من حيث هي هي فلا يصدق عليها الوجود
والعدم وإن نظر إليها من حيث هي مرتبطة بأسبابها المنتهية إلى واجب الوجود فعند ذلك يكون لكل واحد منها
حد محدود وأمد معلوم فالقول المطابق لذلك صادقا والذي لا يطابقه يكون كاذبا لكن لا نميز بين الكاذب ويكون
والصادق فيه وليس إذا لم يمكننا معرفة الصادق بعينه وجب أن لا يكون الصادق متعينا في نفسه وما يوضح الحال
فيه أن الصدق والكذب كيفيتان ثابتتان للقول وهي لا محالة تستدعي موصوفا ومحلا معينا فإنا إذا قلنا زيد
يقوم زيد لا يقوم فإما أن يكون الصدق حاصلا في الواحد منهما فذلك الواحد يكون في نفسه موصوفا بالصدق
فالصادق في نفسه متعين وإما أن لا يكون حاصلا في واحد منهما فحينئذ يكون كل واحد منهما خاليا عن الصدق
والكذب وذلك محال وإما أن يكون كل واحد منهما جزء خاليا عن الصدق والكذب ثم يكونا حاصلين
فيهما فذلك غير معقول فضلا وإن لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم يعني الصدق والكذب في الممكنات
الاستقبالية لا يتعين في المشهور لا على الحق قال وإنما يكون التقابل إلى قوله ما عددنا غير مختلف

٤٢ قلت القضايا المخصوصة وهي التي موضوعاتها أشخاص إنما يتم التناقض فيها عند حصول سبع شرائط الأول اتحاد
الموضوع فإنك لو قلت العين مبصرة العين غير مبصرة وعنيت بالعين شيئين لم يتناقضا الثاني اتحاد المحمول الثالث اتحاد
الإضافة الرابع اعتبار الجزء والكل الخامس اعتبار القوة والفعل السادس المكان والزمان إن كان الشيء زمانيا مكانيا السابع أو
الشرط وهذه الشرائط قد عدها في آخر النهج الثالث واعلم أن اشتراط اتحاد الإضافة عند التحقيق راجع إلى اتحاد
المحمول فإنك إذا قلت زيد أب أي لخالد فالمحمول الحقيقي هو أبو خالد فإذا قلت زيد ليس بأب تعني لشخص آخر فالمحمول
في الموضعين ليس شيئا واحدا فلا جرم لم يحصل التناقض لأجل أن المحمول فيهما ليس بواحد وهكذا القول في اشتراط
القوة والفعل فإنك إذا قلت السيف قاطع أي له صلاحية القطع السيف ليس بقاطع أي ليس يقطع بالفعل فإنما
لم يتناقضا لأن المحمول مختلف وأما اعتبار الجزء والكل فذلك أيضا راجع إلى اعتبار وحدة الموضوع لا المحمول فإنك
إذا قلت الزنجي أسود أي بشرته الزنجي ليس بأسود أي في سنه فإنما لم يتناقضا لأن الموضوع ليس بواحد لأن الموضوع
في إحدى القضيتين البشرة وفي الأخرى السن وأما اعتبار الشرط فهو أيضا قريب من ذلك لأنك إذا قلت
الأسود جامع للبصر فالمحكوم عليه هو الذات الموصوفة بصفة السواد وإذا قيل الأسود ليس بجامع فالمحكوم
عليه هو الذات لا مع السواد فالذات مع السواد غير الذات وحدها فيكون ذلك لعدم وحدة الموضوع فكذلك
وحدة المكان فإنك إذا قلت زيد جالس فالمحمول هو الجلوس في الدار مثلا وإذا قلت ليس بجالس أي في السوق
فالمطلوب هو الجلوس في السوق وذلك عائد إلى اختلاف المحمول وكذلك إذا قلت كذا موجود أي في هذا الزمان كذا
ليس بموجود أي في زمان آخر فالمحمول الأول هو الكون في زمان معين والمطلوب هو الكون في زمان آخر فظهر أن
كل الشرائط عند التحقيق عائدة إلى اعتبار وحدة الموضوع والمحمول قال فإن لم تكن القضية شخصية
إلى قوله مثل الجزئيين في مادة الإمكان قلت لما بين أن التناقض لا يحصل في المخصوصات إلا عند حصول
الشرائط السبعة أراد أن يبين أن المحصورات لا يتحقق التناقض فيها إلا عند حصول شرط ثامن وهو الاختلاف
بالكمية وذلك لأن الكليتين والجزئيتين في الموجب والممتنع وإن كانا يقتسمان الصدق والكذب ولكن ليس ذلك
لذواتهما بل لأجل المادة ولو كان ذلك لكان الاقتسام حاصلا في كل المواضع لكن ليس الأمر كذلك فإن الكليتين
في الإمكان كاذبتان والجزئيتين صادقتان فعلمنا أن ذلك الاقتسام لأجل المادة قال بل التناقض
إلى آخر الفصل قلت لما بين أن الاقتسام لا يحصل في جميع المواد المتناقضات الكلية ذكر أن الاقتسام لا بد
فيه من اختلاف الكمية كما لا بد فيه من اختلاف الكيفية وذلك بأن تكون إحدى القضيتين كلية والأخرى جزئية

ثم ذكر بعد ذلك أن الشرائط السبعة المذكورة لا تكفي في القضايا الموجهة مثل الضرورية والممكنة بل لا بد مع تلك الشرائط من شرط آخر ليتحقق التناقض ثم انه شرع بعد ذلك في ايراد القضايا المختلفة بالكمية والكيفية من المواد الثلاثة وبين اقسام الصدق والكذب الحاصل في كلها والغرض من ذلك ان القضايا لا تخلو عن أن يكون واجبة او ممكنة او ممتنعة وبين ان ذلك الاقسام حاصل في كلها الحجر وجب ان يكون كذلك الاقسام لا نقيضها ولا انها لا تحتمل المادة وقوله في آخر الفصل واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة والمناسبات الجارية في مختلفات الكمية والكيفية أقول تلك المناسبات هي ما اذا وضعنا لوحا هكذا

كل ج ب **متضاد** ليس كل ج ب ارض له طول وعرض وعمق




هما متداخلان لان الموجبة الجزئية داخلة في الموجبة الكلية والسالبة الجزئية داخلة في السالبة الكلية وفي العرض

هما متناقضان لان الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية والموجبة الجزئية يناقضها السالبة الكلية وأما القولان فالخطين فوق الطرف اليمنى الى تحت الطرف الايسر متضادان لان المتضادين هما اللذان يمتنع اجتماعهما على الصدق ولا يمتنع اجتماعهما على الكذب والكليتان هذا حالهما واما الخطين فوق الطرف الايسر الى تحت الطرف اليمنى ويسميان الداخلين تحت التضاد لان الجزئيتين تحت الكليتين والكليتان متضادتان والجزئيتان يكونان داخلين تحت التضاد ومن شانهما الاجتماع على الصدق في مادة الامكان ويستحيل اجتماعهما على الكذب فهذه هي المناسبات الحاصلة من المحصورات الاربع المختلفة بالكمية والكيفية **اشارة** الى التناقض الواقع بين المطلقات ان الناس قد اتفقوا الى آخره **قلت** انا قد بينا ان الموجبة المطلقة هي التي ليس فيها الا اثبات المحمول للموضوع فاما بيان دوام ذلك الثبوت او لا دوامه فليس فيه البته وكذلك السالبة المطلقة هي التي ليس فيها الا السلب فاما دوام ذلك السلب او لا دوامه فليس فيه واذا كان كذلك فالسلب المطلق لا ينافي الايجاب المطلق لجواز حصولهما في زمانين بل السلب لا ينافي الايجاب الا اذا عم الازمنة كلها وليس ذلك هو الضروري اذ من الجائز ان يكون الايجاب المطلق كاذبا والسلب الضروري ايضا كاذبا والحق هو السلب الدائم الغير الضروري فاذا نقيض المطلقة هو الدائم ونقيض الموجبة الكلية المطلقة السالبة الجزئية الدائمة ونقيض السالبة الكلية منها هي الموجبة الجزئية الدائمة ونقيض الموجبة الجزئية منها هو السالبة



الكلية الدائمة ونقيض السالبة الجزئية منها هو الموجبة الكلية الدائمة **قال** فاما المطلقة التي هي اخص الى آخره **قلت** انا قد بينا ان الوجودي قد يراد به ما يكون ثبوت محموله لموضوعه دائما غير ضروري او ضروريا من غير دوام وقد يراد به ما يكون المحمول ثابتا للموضوع لا دائما بل وقتا ما وبينا ان الشيخ وان فسر اولا بالتفسير الاول لكنه بعد ذلك فسره بالتفسير الثاني وبسبب ذلك تختلف اجزاء نقيضه في العدد وعلى كل حال فلا يناقضه الا الدائم كما بيناه فيما مضى ثم ذلك الدائم اما في الوجود واما في العدم وكلا القسمين اما مع الضرورة او لا مع الضرورة فالاقسام اربعة الاول ما يكون وجوده دائما وضروريا الثاني ما يكون دائما ولا يكون ضروريا وهذان القسمان يشتركان في دوام الوجود الثالث ما يكون عدمه دائما وضروريا الرابع ما يكون عدمه دائما ولا يكون ضروريا وهذان القسمان يشتركان في دوام العدم فالوجودي ان شرطنا فيه ان لا دوام كانت الاقسام الاربعة خارجة عنه فيكون اجزاء نقيضه اربعة وحينئذ يكون نقيض قولنا بالوجود كل ج ب انه ليس بالوجود كذلك بل اما دائما بعض ج ب او دائما ليس كذلك ونقيض قولنا بالوجود لا شيء من ج ب انه ليس بالوجود لا شيء بل اما دائما بعض ج ب او دائما ليس كذلك وكذلك القول في الجزئيتين واما اذا اردنا بالوجودي ما لا يكون المحمول ضروريا للموضوع وادخلنا فيه الدائم الغير الضروري كانت اجزاء نقيضه ثلاثة فاجزاء نقيض الموجبة ثلاثة تلازم هذه الذي يكون وجوده دائما ضروريا او الذي يكون عدمه دائما ضروريا او الذي يكون عدمه دائما ولا يكون ضروريا اما الذي يكون وجوده دائما ولا يكون ضروريا فهو داخل في الوجودي فالموجبة الوجودية انما يرتفع اما بضرورة الايجاب او بضرورة السلب او دوامه والموجبة الضرورية غير مخالفة للموجبة الوجودية في الكيف لكنها مخالفة للسالبة الضرورية والدائمة في الكيف فعلى هذا يجب اعتبار الدوام في الاجزاء المخالفة للوجودية في الكيف فاما الجزء الموافق لها في الكيف فلا يجب اعتبار الدوام فيه فظهر ان الوجودية اذا اخذناها بالتفسير الاول كانت اجزاء نقيضها اربعة ويجب الدوام في الموافق والمخالف واذا اخذناها بالتفسير الثاني كانت اجزاء نقيضها ثلاثة ويجب اعتبار الدوام في المخالف دون الموافق وبين ان الدوام لا بد من اعتباره في المخالف على كل الوجهين لا محالة واما في الموافق فان اخرجنا الدائم الغير الضروري من الوجودي وجب اعتباره والا فلا وقد ثبت اضطراب تفسير الشيخ للوجودي في هذا الكتاب فالحجة ما عندنا ما تم **قال** واما ما يكون فيه ضرورة من غير دوام او دوام من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الخاص فما دخل في الوجودي ما يكون دائما غير ضروري وذكر بعد ذلك في غيره من المواضع ان الوجودي

هو الذي يكون ثبوت محموله لموضوعه غير دائم وأخرج منه الدائم وبالجملة فلا مشاحة في الاصطلاحات ولكن لا بد من
تلخيصها حتى لا يقع الاضطراب في اجزاء النقيض واما في هذا الموضع فقد ذكر في اجزاء نقيض الموجبة الكلية
الوجودية انه ضرورية السلب او ضرورية الايجاب وهو غلط لان الدائم لا يدخل في الجزء المخالف بعد ذلك
انما وقع من الناسخ فانه اورد اجزاء نقيض الكلية السالبة انه دوام السلب او الايجاب وكذلك في اجزاء نقيض الجزئية
اعتبر الدوام وترك الضرورة واعلم انه لما اعتبر في اجزاء نقيض السالبة الكلية الدوام في الجزء الموافق والجزء المخالف
اشعر هذا بانه اخرج الدائم الغير الضروري عن الوجودي اذ لو كان ذلك داخلا فيه لكان قولنا بالوجود لا شيء
من ج ب انما يرتفع اما بايجاب ضروري او بايجاب دائم غير ضروري او سلب ضروري واما السلب الدائم الغير
الضروري فانه لا يرفع الوجودي لانا اذا ادخلناه فيه فمعنى هذا لا نحتاج الى اعتبار الدوام في الجزء الموافق
فلما اعتبره الشيخ علمنا انه اخرج ذلك عن الوجودي وقد كان لا ندخله فيه فيكون مستدركا **قال** ولا تظنن
ان قولنا الى آخره **قلت** فرق بين قولنا بالاطلاق ليس وبين قولنا ليس بالاطلاق فان قولنا ليس بالاطلاق
يصدق اذا كان الشيء ضروريا وقولنا بالاطلاق ليس لا يصدق اذا كان الشيء ضروريا وانما احتاج الى
هذا الفرق لانه لما بين ان نقيض الموجبة المطلقة ما يكون رافعا لذلك الاطلاق وكان بين السالبة الاطلاق
وبين السالبة المطلقة نوع اشتباه لا جرم اورد الفرق بينهما **قال** فاذا اردنا ان نجد للمطلقة الى آخره
**قلت** لما بين الشيخ بان المطلقة ليس لها من جنسها نقيض جاء لا حيلة في ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها و
ذلك بان نخص الايجاب المطلق بما يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع ونخص السلب المطلق بما يدوم سلب
المحمول بدوام وصف الموضوع حتى اذا قلنا كل ج ب فمعناه دوام الباء عند دوام الجيمية ما دامت
الجيمية حاصلة واذا قلنا لا شيء من ج ب فمعناه دوام سلب الباء عن ج ما دامت الجيمية حاصلة
فاذا اصطلحنا على هذا كان قولنا كل ج ب بهذا المعنى مناقضه ليس بعض ج ب بالاطلاق وقولنا لا شيء من
ج ب بهذا المعنى مناقضه بعض ج ب على الاطلاق وفي موضع شك قوي فان المطلقة التي جعلها الشيخ
نقيضا لهذا المعنى الذي اصطلح عليه في هذا الموضع لا تخلو اما ان يكون مطلقة بهذا المعنى او بالمعنى العام
فان كان بهذا المعنى لم يكن نقيضا له اذ من الجائز اجتماعهما على الكذب وذلك اذا لم يكن ثبوته ولا سلبه
دائما بدوام وصف الموضوع بل يكون ذلك في بعض الاوقات مثاله قولنا لا واحد من الناس بضاحك
ما دام انسانا وقولنا بعض الناس ضاحك ما دام انسانا فانهما جميعا كاذبان وليسا بمتناقضين



وان كان بمعنى هذا الاطلاق الاطلاق العام لم يكن ايضا نقيضا له لصحة اجتماعهما على الصدق اذ من الجائز ان يكون
المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع ولكن لا يدوم وصف الموضوع بدوام وجود الذات فاذا زال ذلك الوصف
زال ذلك المحمول فحينئذ لا يكون دوام المحمول بدوام وصف الموضوع منافيا لسلب المحمول عن الموضوع سلبا مطلقا
عاما فظهر ان المطلقة ان كانت عرفية لم تكن نقيضا للعرفية لصحة اجتماعهما على الكذب وان كانت عامة لم يكن نقيضا
ايضا لصحة اجتماعهما على الصدق ومحصله ان نقيضه هو المطلقة العامة ولذلك قال ان اردنا ان نجد للمطلقة
نقيضا من جنسها ولم يقل من نوعها فان المطلقة العامة كالجنس لهذه وقوله العامة يمكن ان يصدق هذه العرفية
فنقول قد بينا في شرائط الموضوع انه اذا قيل كل ج فانه يفهم ذلك على وجهين احدهما ما يقال له
ج وقد فرضه العقل كذلك والثاني ما يكون موصوفا بالجيمية سواء كانت الجيمية حاصلة له عند الحكم او قبله
او بعده والمفهوم الاول هو المتعارف عند الناس وان كان المفهوم الثاني اعم وبينا ان قولنا كل متحرك ساكن
غير صحيح على التقدير الاول ويصح على التقدير الثاني واذا حملنا كلام الشيخ على المعنى المتعارف صح واستقام
الكلام لانا اذا قلنا كل ج ب ما دام ج ثم قلنا ليس كل ج ب على الاطلاق العام واردنا به ان بعض

ما يقال له ج في حال كونه ج يسلب عنه ب صح التناقض واستحال اجتماعهما على الصدق وعلى الكذب فاما اذا حملناه
على المعنى الاعم توجه الشك ولا يمكن دفعه اصلا **قال** ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي
الى آخره **قلت** انا اذا خصصنا المطلقة بما يكون المحمول دائما بدوام وصف الموضوع دخل فيه الضروري
المطلق وقسم واحد من اقسام الوجودي لان التقييد بدوام المحمول فيه بدوام وصف الموضوع لا يخلو اما ان يكون
وصف الموضوع دائما بدوام وجود الذات او لا يكون فان كان دائما فهو الضروري المطلق وان لم يكن دائما
فهو مثل قولنا كل متحرك متغير لان المتغيرية دائمة بدوام المتحركية والمتحركية غير دائمة بدوام وجود
الذات فظاهر انه لا يلزم من دوام المحمول بدوام وصف الموضوع دوامه بدوام الذات فهذا
هو الوجودي العرفي **قال** وان كانت الحيلة الى آخره **قلت** انه لما فرغ من الحيلة
الاولى ذكر حيلة ثانية وهي ان الايجاب والسلب المطلقين انما لم يتناقضا لاحتمال وقوعهما في زمانين فاذا
عينا زمانا واحدا وجعلنا قولنا كل ج ب على الجيمات الحاصلة في ذلك الزمان وجعلنا قولنا كل ج ب
على جيمات ذلك الزمان بعينه فلا شك انه يحصل التناقض هناك وان قوما من المتقدمين تنبهوا لهذه
الحيلة لكن لا يمكن اعتبارها في كل المواضع لانه ربما كان المطلوب الحكم على كل المتحركين لا على الموجودين

في زمان معين دون غيره فظاهر ان هذه الحجة ضعيفة **اشارة** الى تناقض ذوات الجهة اما الدائمة فمناقضها
تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الجملة الاولى الى اخره **قلت** انا قد بينا ان المطلقة العامة
لا يناقضها الا الدائمة فاذا كانت الدائمة نقيضة للمطلقة فالمطلقة يكون نقيضا للدائمة وذلك ظاهر وبهذا
تبين ان الشيخ جعل نقيض العرفية عرفية بل مطلقة عامة لانه زعم ان نقيض الدائمة ما هو نقيض العرفية وعلما
ان نقيض الدائمة هي العامة فنقيض العرفية ايضا هي العامة **قال** واما قولنا بالضرورة الى اخره ○
**قلت** لما كانت الجهات ثلثة كان رفع الواحدة منها مستلزما للاخريين مثلا اذا رفعنا الوجوب بقي الامتناع والامكان الخاص
وهذا لان تحت الامكان العام والاخرين لانه نقيض الضرورية هو الممكنة العامة وقد عرفت ان القضايا الموجهة
تقابلها ما يرفع جهاتها فنقيض الضرورية ممكن حرب ليس بالضرورة ويلزمه بالامكان العام ليس بعض ج ب واما الامكان
الخاص فليس ذلك لانه من النقيض بل جنس اجزائه وعرفت ان الامكان العام هو الذي يعكس سالبه على موجبه
يعني لا يلزم من صدق قولنا يمكن ان يكون صدق قولنا يمكن ان لا يكون فان قولنا يمكن ان يكون قد دخل فيه الوجوب فلا
يصدق عليه انه يمكن ان لا يكون وكان الذي هو نقيض الضروري هو الممكن العام فلان نقيض الممكن العام هو الضروري
لان قولنا يمكن ان يكون يتضمن الوجوب والممكن الخاص واذا رفع ارتفعا فلا يبقى الا الممتنع وقولنا يمكن ان لا يكون يتضمن الممتنع
والممكن الخاص فاذا كذب كذبا فلا يبقى الا الواجب وبعد ذلك فلا حاجة الى التطويل بذكر الاقسام واما الممكن
الخاص فقولنا يمكن ان يكون نقيضه ليس يمكن ولا يلزم منه انه يمتنع ان يكون الا ترى لزومه انه واجب يعني ليس لزومه
الامتناع عند رفع الامكان الخاص اولى من لزوم الوجوب بل ليس له لازم معين غير باب الضرورة وانما ذكر اجزاء
نقيضه يعني بالا يكون ممكنا اما واجبا واما ممتنعا والجملة لما كانت الجهات ثلثة فعند ارتفاع الواحد
بقي الاثنان فاذا قلنا ليس يمكن فقد ارتفع الامكان فلا جرم بقي الوجوب والامتناع وباقي الفصل ظاهر
**اشارة** الى عكس المطلقات ○ العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا
مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله **قلت** انه ربما اشتبه المحمول بجزءه فيظن ان
جزء المحمول هو المحمول وعند ذلك يقع الغلط كثيرا مثل ما اذا قيل لا شيء من الحائط في الوتد وهو صادق
فاذا قيل لا شيء من الوتد في الحائط صار كاذبا وانما كان كذلك لان المحمول في القضية الاولى ليس هو الوتد
بل في الوتد فاذا جعلنا كل ذلك موضوعا استقام العكس وصار هكذا لا شيء مما في الوتد بحائط فظاهر
ان العكس انما يصح اذا جعل الموضوع بكليته محمولا والمحمول بكليته موضوعا وقوله مع حفظ الكيفية يعني ان كان

الاصل سلبا كان عكسه ايضا سلبا وان كان ايجابا كان العكس ايضا ايجابا وقوله وبقاء الصدق والكذب ٤٦
بحاله يريد به ان العكس يجب ان يكون مثل الاصل في الصدق والكذب ولو لم يكن كذلك لم يسم عكسا بل قلبا
فانا اذا قلنا ليس كل حيوان انسانا صدقنا ولو قلنا ليس كل انسان حيوانا كذبنا فلا جرم لا يسمى عكسا بل قلبا
واعلم ان هذا الحد يستدرك لانه حاول تحديد مطلق العكس ثم ذكره بحيث لا يتناول الا العكس الحملي وهو
قد اعترف ولا ان الشرطيات المتصلة تقبل العكس فتحديده العام بحيث لا يتناول بعض انواعه يكون باطلا بل كان يجب
ان يقال العكس هو تصيير المحكوم به محكوما عليه والمحكوم عليه محكوما به حتى لا يتوجه الطعن **قال** قد جرت
العادة بان يبدا بالعكس للسالبة المطلقة الى اخره **قلت** ان القدماء اعتقدوا ان السالبة المطلقة
ينعكس مثل نفسها وذلك باطل لانه من الجائز ان يكون لبعض الموضوعات محمول مفارق اما اخص منه مثل الكاتبة
للانسان او مساو له مثل الضحك للانسان او اعم منه مثل التحرك للانسان فحينئذ يصدق بالسلب المطلق
ان يقال لا شيء من الانسان بكاتب او ضاحك او متحرك ولا يصدق ان يقال لا شيء من الكاتب او الضاحك او المتحرك
بالضرورة انسان بل كل كاتب وكل ضاحك بالضرورة انسان وبعض المتحرك ايضا بالضرورة انسان فعلم
ان السالبة المطلقة لا تقبل العكس وقوله فربما كان شيء من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا
الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه يريد به ان خاصة الشيء وهي التي لا توجد الا فيه اذا كانت مفارقة
صدق سلبها عن الشيء بالاطلاق ولا يصدق سلب الشيء عنها وكيف وهي لا توجد الا فيه واعلم انه
لا فائدة في تخصيص ما ذكره بالخاصة فانا بينا ان العرض العام ايضا كذلك فان التحرك عرض عام للانسان ثم
يصدق سلبه عن كل الناس ولا يصدق سلب كل الناس عن بعضه فاذا التخصيص غير مفيد **قال**
والحجة التي يحتجون بها ليس يلزمها الا ان توخذ المطلقة على احد الوجهين الاخرين **قلت** يريد بالوجهين
ما اشار اليهما في باب نقيض المطلقة احدهما تبقيه السالبة في الاطلاق على موضوعها الجزئي والثاني تخصيص
السلب بوقت معين **قال** فاما ان تلك الحجة كيف هي الى اخرها **قلت** تقرير الحجة
هكذا اذا صدق لا شيء من الحجارة بانسان يجب ان يصدق لا شيء من الانسان بحجارة والا فليصدق
نقيضه وهو بعض الانسان حجر وبعد ذلك يمكن تتميم الحجة بطرق ثلثة الاول الافتراض وهو ان يفرض
شيئا معينا يكون هو موصوفا بالحجرية والانسانية فيكون ذلك الانسان حجرا وذلك الحجر انسانا فيكون بعض
الحجارة انسانا وكان لا شيء من الحجارة بانسان هذا خلف والافتراض عند التحقيق ما هو من الشكل الثالث

لنا إذا فرضنا شيئا معينا هو حجارة وهو انسان انعقد القياس هكذا ذلك المعين حجارة وذلك المعين انسان
ينتج من الشكل الثالث بعض الحجارة انسان الثاني ان نبين بالخلف فنقول اذا كان بعض الناس حجرا فبعض الحجر انسان الانسان
لان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها وقد كان لا شيء من الحجر انسانا هذا خلف وهذا الطريق لا يمكن استعماله هاهنا
بعد لم نعرف عكس الموجبة الجزئية فكيف يمكن بيانه عكس السالبة به والشيخ لما ذكر طريق الافتراض نبه على انه لا يحتاج
فيه الى استعمال عكس الجزئي الموجب بقوله فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب واعلم انه لو ابين ذلك باستعمال
عكس الجزئي الموجب لم يكن ذلك مفضيا الى الدور لان عكس الجزئي الموجب لا يتوقف على استعمال عكس هذه السالبة
بل يمكن بيانه بالافتراض على ما سيأتي فاذن العلة في الاحتراز عن هذا البيان انهم لما قدموا بيان عكس السالبة استقبحوا
أن يحيلوه الى عكس الموجبة التي اخروها الثالث أن يقول اذا كان بعض الناس حجرا او كان صادقا لا شيء من الحجر
بانسان ينتج من الشكل الاول ليس كل انسان بانسان هذا خلف **قال** واما الجواب عنها الى آخره **قلت**
غرضه ان يبين أن هذه الحجة لا تمشي في السالبة المطلقة لان غايتها انه لو لم يصدق عكس تلك السالبة وجب أن يصدق
الايجاب مع ذلك السلب ونحن قد بينا ان ذلك ليس بممتنع فان السلب المطلق لا يقتضي الدوام ولذلك الايجاب المطلق
ولا يتناقضان كما بينا مثاله لا شيء من الناس بضاحك ثم انه يصدق كل انسان ضاحك **قال** واما على
الوجهين الاخرين **قلت** لما بين انها لا تمشي في السالبة المطلقة بين تمشيها في العرفية فانا اذا قلنا لا شيء من ج ب
مادام ج صدق لا شيء من ب ج مادام ب والا صدق نقيضه وهو ان بعض ب ج عند كونه ب فلنفرض
شيئا معينا وليكن د فيكون الباتية والجيمية اجتمعا فيه فيكون بعض ج عند كونه ج ب وقد قلنا لا شيء كذلك
هذا خلف وقد عرفت ان هذه العرفية يدخل فيها الضروريتان وقسم واحد من الوجودي فان كانت السالبة
دائمة فلا شك ان عكسها يكون دائما فاما ان كانت وجودية فزعم صاحب البصائر ان عكسها يكون وجوديا ○
لانه لو كان عكسه دائما لكان يمكن عكسه وهو الاصل دائما وقد فرضناه لا دائما هذا خلف ومثاله
اذا كان لا شيء من الابيض باسود لا دائما بل مادام ابيض فكذلك لا شيء من الاسود بابيض لا دائما بل مادام اسود
وزعم بعض الافاضل من المتأخرين ان الامر ليس كذلك بل عكس الوجودية العرفية مطلقة عرفية والحق ما قاله
هذا المتأخر لانا اذا قلنا لا شيء من الكاتب بساكن مادام كاتبا لا دائما فعكسه لا شيء من الساكن بكاتب ما دام
ساكنا من غير اعتبار شرط اللادوام فيه لان هاهنا ذاتين احدهما موصوف بالساكنية مادام موجودا وهو الارض
والاخرى موصوف بها في بعض الاوقات مثل الانسان وكل واحد منهما مادام موصوفا بالساكنية فلا يوصف



بالكاتبية فيكون احدهما وهو الارض لا يوصف بالكاتبية دائما والاخرى وهو الانسان لا يوصف بالكاتبية
في وقت ما وهو كونه ساكنا لا دائما ويجوز ان يزول عنه صفة الساكنية حتى يوصف بالكاتبية بعد ذلك وبالجملة وقت ما
فالكاتبية والساكنية وصفان لا يجتمعان فقط لكن الكاتبية قد تزول فتثبت الساكنية والساكنية تزول عن بعض موضوعاتها
حتى تثبت الكاتبية ولا تزول عن البعض ابدا فلا تثبت الكاتبية قط ويدل على ما قلناه ان عكس السالبة الوجودية
لو كانت وجودية لم يكن اختلاط الوجودي والضروري في الشكل الثاني منتجا نتيجة ضرورية لكن التالي كاذب على
ما نعرفه فالمقدم ايضا كاذب وستعلم بيان الشرطية في باب الاختلاط فظهر ان السالبة الوجودية المنعكسة قد
تنعكس عرفية فالحق في عكسها ذلك وللشيخ اشارة الى هذا في الشفاء فانه قال وهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل
فانه لا يكون لا شيء من الابيض اسود اي مادام ابيض فكذلك لا شيء من الاسود بابيض مادام اسود فالشيخ اورد هذا
المثال في بيان ان ذلك جائز لا لاجل ان ذلك واجب وصاحب البصائر جعله حجة على وجوبه وهذا خطأ وقع
تابعه هذا الفاضل المتأخر **قال** واما الحجة المحدثة التي لهم الى آخره **قلت** حاول بعضهم حجة اخرى
سوى ما ذكره المعلم الاول وحكاها في الشفاء بهذه العبارة ان كل ج لما كان مباينا لب ومباين المباين
مباين فب ايضا مباين لج فلا شيء من ب ج وهذا النظم مختل جدا لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب فالباء مباين
لا انه مباين للمباين بل الجيم هو المباين للباء فلو وجب في مباين المباين ان يكون مباينا وجب ان يكون الشيء مباينا
لنفسه وبالجملة فمخالف المخالف هو الشيء فكيف يكون مخالفا لنفسه فان اصلحوه وقالوا اذا كان لا شيء من ج ب
فقد اثبتنا بينهما مباينة والمباينة انما تتحقق من الجانبين فكان الباء مباين للجيم فكان يكون الجيم مباينا لب فبعد
ذلك نقول المباينة لفظة مستعملة في المباينة المكانية او الزمانية او بالحد والحقيقة وتستعمل ايضا في كون
الشيء مسلوبا عن غيره ومعلوم انه ما اريد بالمباينة هاهنا الا السلب فاذا قلنا لما كان ج مباينا لب وجب ان يكون
ب مباينا لج فمعناه انه لما كان احدهما مسلوبا عن الاخر وجب ان يكون الاخر مسلوبا عنه وهذا نفس الدعوى
لا غير فيكون ذلك مصادرة على المطلوب الاول **قال** واما الكلية الموجبة الى آخره **قلت**
في هذا الفصل ثلث دعاوي احدها ان عكس الكلية لا يجب ان يكون كلية الثاني انه لا يجب أن يكون العكس
كالاصل في الجهة الثالث ان العكس يجب أن يكون مطلقا عاما اما بيان انه لا يجب أن يكون كليا فلان المحمول
قد يكون اعم من الموضوع فيكون كل افراد ذلك الخاص موصوفا بذلك العام ولا يكون افراد ذلك العام
موصوفا بذلك الخاص ثم انه عقب ذلك ببيان انه لا يجب أن يكون العكس كالاصل في الجهة وهو قوله ولا يجب

أن تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة يعني الوجودية الصرفة لا يجب ان يكون عكسها كذلك اذ من الجائز أن يكون احد الشيئين
واجب الثبوت للآخر والآخر ممكن الزوال عنه فان الكاتب لا يوجد الا للانسان والانسان ضروري له وهو غير
ضروري للانسان وكذلك المتنفس بالضرورة يكون حيوانا ذا رئة والحيوان ذو الرئة ليس بالضرورة متنفسا فان
المتنفسية غير دائمة بدوام الحيوانية فان ثبوتها في بعض الاوقات ولما كان عكس الوجودي تارة يكون وجوديا
وتارة يكون ضروريا وجب ان يكون العكس ما يكون مشتركا بينهما وهو المطلق العام وهذا هو المطلوب الثالث وفيه
نظر لان المطلقة العامة مشتملة على الضرورية وعكس الضرورية على الحق اعترافه ممكن عام فعكس المطلقة التي لا
اجتماعها ان يكون كذلك ممكنا للضرورة فيجب أن يكون ممكنا عاما وكذلك القول في الوجودية واما ما ذكر من
الافتراض انه اذا كان كل ج ب فبعض ب ج لانه يمكننا أن نفرض شيئا معينا هو د وهو موصوف بالبائية والجيمية
فبعض ب ج وهو المطلوب فالجواب عنه ان الشيخ معترف بان عكس الضرورية ممكن عام فكان ما ذكره
جاريا هنا فبطل هذا الكلام لما فرغ عن الكلية الموجبة **قال** وكذلك الموجبة الجزئية تنعكس
مثل نفسها يعني كما ان الكلية تنعكس جزئية فحكم الجزئية ايضا كذلك قال فانه ان الكلي والجزئي الى آخره ○
**قلت** لما بين عكس الموجبة بالافتراض اراد ان يبين ذلك بالخلف ايضا لكنه خصص هذه الحجة بما يكون المحمول فيه
دائما بدوام وصف الموضوع وذكر صاحب الجامع ان التخصيص غير مفيد لان الحجة عامة في كل المطلقات
فانا نقول اذا كان كل ج ب صدق بعض ب ج والا فليصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج دائما فيعكس
لا شيء من ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف واذا كانت الحجة عامة في كل المطلقات لم يكن للتخصيص
بالعرفية فائدة اللهم الا أن يقال ان فائدة التخصيص لان هذا البيان متوقف على ان عكس السالبة الدائمة
دائمة وذلك لا يبين الا بعكس الموجبة الجزئية فيلزم منه الدور ولكنه يمكن بيان ان عكس السالبة الدائمة
دائمة بالافتراض فلا يلزم الدور **قال** اما الجزئية السالبة فلا عكس لها **قلت** لانه يصدق
سلب الخاص عن بعض العام ولا يصدق سلب العام عن بعض الخاص فيصدق انه ليس كل حيوان بانسان
ولا يصدق انه ليس كل انسان حيوانا بل الصادق سلب ذلك السلب ○ **إشارة** الى عكس
الضروريات اما السالبة الكلية الضرورية فهي تنعكس مثل نفسها بطريقين الافتراض والخلف إذا صدق فهي
بالضرورة لا شيء من ج ب صدق بالضرورة لا شيء من ب ج والا فليصدق لا بالضرورة نقيضه وهو بالامكان
العام بعض ب ج فلنفرض ذلك الممكن موجودا فان الذي يمكن ان يوجد اذا فرض موجودا لم يلزم من ذلك



المفروض محال فان الذي لا يوجد الا اذا وجد المحال لكون محالا فيكون الممكن محالا هذا خلف فظهر انه من فرض وجود الممكن
لا يلزم منه المحال واذا فرضنا بعض ب ج بالاطلاق فعند ذلك تتم الحجة بطريق الاول أن نعكس تلك الموجبة
المطلقة حتى يصير بالاطلاق بعض ج ب وقد كان بالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف واعلم انه يمكن بيان ذلك
من وجه آخر وهو أن يقال فاذا كان بعض ب ج بالامكان العام فبعض ج ب بالامكان العام لان الممكنة العامة
الموجبة تنعكس ممكنة عامية وقد كان بالضرورة لا شيء هذا خلف لكن الشيخ احترز عن ذلك لاحتياج بيان عكس الممكنة العامة
الى عكس السالبة الضرورية والثاني بالافتراض بان نعين شيئا واحدا يكون فيه البائية والجيمية فيكون بعض ج ب
هذا خلف **قال** والكلية الموجبة الضرورية الى آخره **قلت** اما انه لا يجب ان يكون عكسه كليا
فلما ذكرناه في المطلقة واما ان هذا العكس لا يحفظ جهة الاصل فقد كان القدماء يعتقدون ذلك وهو باطل
لان بالضرورة كل كاتب انسان وليس كل انسان كاتبا بالضرورة ولقد كانوا يعتذرون عن ذلك من وجهين الاول
يقولون كما ان كون الانسان كاتبا ممكن فكذلك كون الكاتب انسانا ممكن لان مفهوم الكاتب مغاير لمفهوم الانسان
ومفهوم الكاتب لا يقتضي الانسانية المسبب من خارج فاذا الانسانية بالنسبة الى الكاتب من حيث هو كاتب
بالامكان الثاني ربما يقولون كما ان كون الكاتب انسانا بالضرورة فكذلك كون الانسان كاتبا ايضا بالضرورة لان الانسان
يجب ان يكون كاتبا ما دام كاتبا وهذان الجوابان هما المراد بقوله ومن قال غير هذا او اشتغل فيه فلا تصدقه
فاما الاول فضعيف لان المعني بوجوب الصفة للموصوف امتناع خلو الموصوف عنها في جميع زمان وجوده
ثم ان الصفة قد يكون داخلة في الموصوف وقد يكون خارجة عنه ومعلوم ان الشيء الذي يقال له كاتب
فانه يجب ان يكون موصوفا في جميع زمان وجوده بالانسانية وليس يلزم من صدق قولنا الكاتب من حيث هو كاتب
لا يجب أن يكون انسانا صدق قولنا الكاتب لا يجب ان يكون انسانا فان الاول انما ينفي الوجوب من جهة
معينة وليس يلزم من نفي الوجوب بجهة مخصوصة نفي الوجوب مطلقا ○ اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي
العام وايضا فاذا قلنا الكاتب من حيث انه كاتب ممكن ان يكون انسانا وجب أن نقول في عكسه الانسان من حيث
انه هو انسان انه ممكن أن يكون كاتبا لكنا نعلم أن المراد بقولنا الانسان ممكن أن يكون كاتبا ليس هو ان مفهوم الانسان
لا يقتضي الكاتبية بل ان ذات الانسان يصح عليه أن يكون كاتبا تارة ولا يكون كاتبا اخرى واذا كان كذلك
وجب ان يتحقق مثل هذا الامكان في عكسه حتى نقول ان الكاتب يمكن أن يكون انسانا تارة وأن لا يكون انسانا
اخرى وان لا يعتبر تلك الزيادة المذكورة فاما ان لا يعتبر الزيادة في الاصل و يعتبر في العكس فذلك مما لا يكون

بالملا قطعًا والجواب الثاني ايضا ضعيف لان قولنا بالضرورة كل كاتب انسان لم نعن به وجوب انسانًا
ما دام انسانًا فانه لا يخلو شيء من المكاتب عن هذا الوجوب بل عنينا به ان طبيعة الكاتب ممتنعة الخلو عن وصف
الانسانية في جميع زمان وجوده ومعلوم ان اتصاف الانسان بالكاتبة ليس على هذا الوجه فظهر ان هذه الاعذار
باطلة متكلفة فاذًا عكس الموجبة الضرورية ممكنة عامية هذا اما ذكره في هذا الكتاب وفي الشفاء انه مطلقة عامية
والحق ما في هذا الكتاب لان العكس قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل بعد في الوجود مثل ان لا يبصر بعض الناس
كاتبا في مدة وجوده والمشترك بين الوجودي والضروري والممكن الخاص هو الممكن العام لا المطلق العام فان من شرط
المطلق العام ان يكون قد دخل الوجود ولو في وقت واحد قال وللموجبة الجزئية الضرورية يعكس انها جزئية
على ذلك القياس والسالبة الجزئية الضرورية لا ينعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم ان كل انسان حيوان
وهذا الامر لا يحتاج الى شرح **اشارة** الى عكس الممكنات الى آخره **قلت** اما القضايا الممكنة فليس
يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا صدق بالامكان العام او الخاص او الاخص لا شيء من الناس كاتب يجب ان يصدق
بامكان تلك الامكانات لا شيء من الكاتب بانسان واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب في الممكن الخاص ان يكون
مثل نفسه اذ من الجائز ان يكون شيئان احدهما يكون ضروريا للآخر والآخر لا يكون ضروريا له على ما سبق في باب
الضرورة والقدماء يزعمون ان عكس الممكن الخاص يجب ان يكون ممكنا خاصا ويعتذرون هنا بالعذرين المذكورين في باب
عكس الضروري الموجب ولما برهن على انه لا يجب ان يكون ممكنا خاصا برهن على انه لا بد من الممكن العام لانه اذا
صدق بامكان كل ج ب صدق بعض ب ج بالامكان العام والا فليصدق لا دائم نقيضه وهو بالضرورة
لا شيء من ب ج فينعكس بالضرورة لا شيء من ج ب وقد كان ذلك ممكنا هذا خلف وفي باقي الشفاء غني عن التفسير
**النهج السادس** في القضايا من جهة ما يصدق بها **قلت** اصناف القضايا المستعملة
فيما بين القايسين ومن يجري مجراهم اربعة اقول ذكر الشيخ تقسيما اعم مواد الحجج وليس ذلك التقسيم منحصرا
مرددا بين النفي والاثبات بل هو اجمال ضم بعضها الى بعض ويقرب المتجانسات منها والا فالتقسيم الغير المنتشر
ما تعذر هاهنا فلاجل ذلك اكتفينا هنا بما قاله فلندخل في شرح تلك الاقسام **قال** فاما الاوليات
الى آخره **قلت** العلم هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة للمعلوم الخارجي وقد عرفت ان ثبوت
المحمول للموضوع في الوجود الخارجي قد يكون بواسطة وقد يكون بغير واسطة وكما لا يكون بواسطة لا يتوقف
على توسط امر ثالث فيكون حكم الذهن بثبوت ذلك المحكوم لذلك الموضوع لا يكون متوقفا على الشعور بثالث
المحمول

49 متوسط وان كان ذلك جهلا بل ربما انه لو اتصف احدهما بالآخر لنفس حقيقتهما لذلك حصول ماهيتهما في الذهن يوجب على الذهن
الحكم بانتساب احدهما الى الآخر لان ذلك الانتساب حكم لا بد له من علة واذا لم يكن هناك متوسط ثالث كان ذلك معلولا
لحقيقتهما وتصور العلة يوجب تصور المعلول فكما ان ذلك المحمول في الخارج غير محمول بتوسط بل هو محمول حملا
اوليا فكذلك في الذهن يجب ان لا يكون بتوسط شيء آخر بل يكون محمولا عليه حملا اوليا فعلى هذا كلما كان محمولا
على الشيء في الخارج حملا اوليا فهو ايضا في الذهن كذلك وبالعكس ولكن هذا انما يجب اذا حصل تصور الموضوع
والمحمول على الكمال والتمام فاذا لم يكن كذلك بل انما عرفا من جهة بعض اللوازم لم يجب ما قلناه لان علة ذلك
الحمل هي حقيقة الموضوع والمحمول فاذا لم يحصل تصور حقيقتهما بل المعلوم منهما بعض لوازمهما وعوارضهما فالعلة
لم يعرف من جهة عليتهما بل من الجهة الاجنبية عن المؤثرية فلا جرم لا يجب حصول التصديق فعلى هذا من الاوليات
ما هو اولي للكل وهو الذي يكون تصور طرفي الموضوع والمحمول حاصلا للكل مثل قولنا الشيء لا يخلو عن النفي
والاثبات ومنه ما لا يكون بينا للكل مثل قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فان ذلك ربما اشتبه
على البعض لان تصور مفرداته غير حاصل بالتمام **قال** واما المشاهدات الى آخره **قلت** قد بينا
ان المحمول الذي يكون حمله اوليا في نفس الامر فانه لا بد وان يكون حمله اوليا في الذهن واما الذي لا يكون حمله
اوليا في نفس الامر فانه يستحيل ان يكون حمله اوليا في الذهن لان المحمول من حيث هو هو ممكن الحصول فاذا
التفتنا اليه من حيث هو هو وجب ان يعتقد فيه الامكان حتى يكون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعتقد
والممكن من حيث هو ممكن لا يجب ان يكون حاصلا فاذن لا التفاتنا اليه من حيث هو هو لا يوجب العلم بحصوله
بل انما يعلم حصوله من العلم بسببه وذلك ليس هو ذات الموضوع وجوهره والا لكان ذلك المحمول غنيا عن الواسطة
في ثبوته للموضوع بل سببه هو تلك الواسطة فاذن ذلك المحمول لا يعلم حصوله الا من جهة العلم بتلك الواسطة
فظاهر ان المحمول الذي لا يكون اوليا في نفسه استحال ان يكون اوليا عند العقل ثم انه ربما يقع الاحساس بثبوت
ذلك المحمول لجزئيات ذلك الموضوع ويحصل في النفس من ذلك عقد قوي لا يفيد اعتقادا كليا لان الاحساس
انما يكون بالجزئيات دون الكليات فالحس لا يفيد اعتقادا كليا يقينيا قط الا اذا عضده العقل بالحكم الكلي
بكون النار محرقة والشمس نيرة غير مستفاد من الحس وحده وكيف والحس لا سبيل له الا الى ادراك
هذه النار في هذا الوقت في هذا المحل فاما الحكم الكلي فانما يحصل بطريق آخر ولعل تلك الاحساسات
الجزئية سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلي من المبدأ الفياض ولا جل ان الحس لا يفيد الفايض

اليقين الكلي أخره الشيخ من درجة الأوليات وأيضا فلأن الحس لا يفيد الاعتقاد المطابق للمحسوس إلا إذا تأيد
بحكم العقل ولذلك فإن الحس قد يدرك الكبير صغيرا كما في البعيد والصغير كبيرا كما في الماء والساكن متحركا كما يعرض لمن في
السفينة من تخيل حركة الساحل والمتحرك ساكنا كما في الظل ولولا فضل العقل وتمييزه بين الحق والباطل من ذلك
لاختلط الصواب بالغلط وإذا لم يستقل وحده الحواس عن تشبث العقل وجب تعديه عليها وأما قوله كقضايا اعتبارية
بنا هذه قوى أخرى غير الحس يريد به أن الذي يحكم منا بأن لنا فكرا أو ذكرا أو شهوة وغضبا ليس من قبيل الحواس بل نفسنا
الناطقة هي الحاكمة بذلك ولما كان المدرك للمحسوسات ليس هو جوهر النفس بل قوى جسمانية هي من شعب النفس لم يجز
جعل المدرك للمحسوسات غير المدرك لهذه الأمور فإن قيل لماذا أخرج الشيخ هذا الصنف من القضايا عن الأوليات
نقول لأن الأوليات قضية كلية لا يتوقف تصديق النفس بها إلا على تصور محمولها وموضوعها على الوجه الكلي وهذا الصنف
من القضايا ليس من قبيل الكليات وأيضا فالتصديق بها لا يتوقف على تصور طرفيها إذ لا فإن علم الإنسان بألمه لا يتوقف
على تصوره لحقيقة الألم أولا بل على نفس حصول الألم فيه سواء كان متصورا لحقيقة الألم أو لم يكن فظهر الفرق بين
هذا الباب وبين الأوليات **قال** وأما المجربات إلى آخره **قلت** لسائل أن يسأل فيقول حاصل التجربة
هو الحكم الكلي بثبوت محمول الموضوع لمشاهدة ذلك في أمور جزئية وهذا هو الاستقراء والاستقراء كما يأتي لا يفيد
العلم فكيف جعلتم التجربة مفيدة لليقين فنقول الفرق بين التجربة والاستقراء أن المشاهدات الجزئية إذا جعلت
حجة على الحكم الكلي كان ذلك استقراء وأما إذا انضم إليها قياس آخر كان ذلك تجربة مثاله أن السقمونيا إذا عرض له
إسهال الصفراء وشوهد ذلك على سبيل التكرار ثم عرف بالعقل أنه ليس اتفاقيا فإن الاتفاقيات لا يكون دائمية
ولا أكثرية عرف أن ذلك من أفعال السقمونيا وإذ ليس ذلك اختياريا عرف أنه يجب أن يكون طبيعيا وإذ ليس
ذلك عن جسميته ولا القساوة الأجسام في ذلك الفعل عرف أن ذلك عن قوة حاصلة فيه فحينئذ نقضي بأن
السقمونيا الذي في بلادنا يسهل للصفراء إذا كان المنفعل مستعدا فالمفيد لهذا الحكم ليس مجرد المشاهدات
الجزئية بل المشاهدات الجزئية إذا خالطها القياس المذكور أفاد اليقين فأما إذا اقتصر على المشاهدات في بيان
الحكم الكلي كان ذلك استقراء وهو لا يفيد اليقين ولقائل أن يقول إنا لو توهمنا أن لا ناس إلا في بلاد السودان
فلا يتكرر على الحس إنسان إلا أسود فهل يوجب ذلك أن يقع الاعتقاد بأن كل إنسان أسود فإن لم يقع فلم صار
تكرر يوقع وتكرر لا يوقع وإن أوقع فقد أوقع خطأ وصارت التجربة غير موثوق بها فنقول التجربة لا تفيد
علما كليا مطلقا بل بشرط وهو أن هذا الشيء الذي تكرر على الحس في الناحية التي فيها تكرر الإحساس يلزمه الأكثر



المخصوص في الأكثر فيكون كليا بهذا الشرط لا كليا مطلقا وعلى هذا الولادة إذا أخذت من حيث هي ولادة عن
ناس سود أو عن ناس في بلاد كذا أمكن الحكم الأكثري والحكم بتلك الأكثرية نفس دائم غير متغير وأما إن أخذت من حيث
هي ولادة عن ناس فقط لم تكن التجربة مفيدة فإن تلك التجربة كانت في ناس سود في بلاد مخصوصة والناس المطلقون
غير الناس السود ولهذا السبب يقع الغلط كثيرا في التجربة لأجل أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن الشيء إذا كان
يوجد عند وجوده أمر فإن كان ذلك الأمر عن وصف عام والوصف العام مقارن للوصف الخاص فالوصف
الخاص أيضا مقارن للحكم وإن كان ذلك الوصف مساويا فوصفه الخاص المساوي مقارن للحكم وإن كان لوصف خاص
أخص من الطبيعة التي للشيء فذلك الوصف الخاص عسى أن يكون هو الذي تكرر علينا في امتحاننا ويكون ذلك مما يهدم
الكلية المطلقة ويجعلها كلية أخص من الكلية المطلقة ويكون الغفلة عن ذلك مغلطة لنا في التجربة فإن في مثل ذلك
وإن كان لنا يقين بأن كل ما يوصف بذلك الشيء الفلاني يفعل ذلك الأثر فظهر بأن الإحساس بالجزئيات إذا انضم إليها
القياس المذكور لم يفد اليقين الكلي بل يفيد اليقين بأكثرية ذلك الحكم في البلاد التي يكرر الإحساس بذلك فإذا أخذ مع هذه
القيود كانت التجربة تفيد الحكم الكلي الدائم فإن أكثرية ذلك الحكم حكم دائم وإن لم تؤخذ مع هذه القيود لم تكن التجربة
مفيدة لليقين بل ربما أفادت ظنا غالبا فإن كان ضرب من التجربة يتبعه يقين كان حتما على غير الشرط المذكور فيشبه
أن يكون وقوع ذلك اليقين ليس عن التجربة بما هي تجربة بل عن السبب المباين الذي يفيد اليقين وهو العقل الفعال
وتكون التجربة كالمعد وليس اتصافا بذلك المعنى الملزم الذي هو القياس بل معد فقط فالفرق بين المحسوس والمستقرى
والمجرب أن الحس لا يفيد رأيا كليا وهذان قد يفيدان والفرق بين المستقرى والمجرب أن المستقرى لا يفيد يقينا
كليا أصلا بل ظنا غالبا والمجرب يوجب كلية بالشرط المذكور لاعتضاد التجربة بالقياس **قال** وما يجري
مجرى المجربات الحدسيات إلى آخره **قلت** استعداد النفس لاكتساب التصورات والتصديقات تسمى ذهنا
وجودة ذلك الاستعداد تسمى ذكاء وجودة حركة النفس إلى اقتناص الحد الأوسط من تلقاء نفسها تسمى حدسا
وهذا القسم يسمى شديد المناسبة للمجربات لأنك إذا شاهدت اختلاف تشكل النور في القمر عند اختلاف أوضاعه
من الشمس وضممت إليه القياس المذكور من أن ذلك لو كان اتفاقيا لما كان دائما عرفت أنه من الآثار الفائضة
عن جوهر الشمس فظاهر أن التجربة كما أنها لا تتم إلا بمشاهدة وقياس فكذلك الحدسيات لكن الشكل
هو الفرق بينهما والذي فيه أن تبدل الاختلاف تشكل نور القمر عند اختلاف أوضاعه من الشمس لا يتوقف على فعل
يفعله الإنسان حتى يعرف بواسطته ذلك المطلوب بل ما هو الدليل والعلامة لذلك حاصل في نفسه فمن تنبه له

عرف منه ان نور القمر مستفاد من الشمس فالحصول الاسهال من السقمونيا فانه موقوف على ان تناوله الانسان لاختياره
حتى نظر عنه بعد ذلك الاسهال وكل ما كان تعرف المطلوب موقوفا على فعل الانسان فذلك يسمى تجربة وما لا كان
كذلك بل يكون ذلك الدليل حاصلا الا انه موقوف على تنبه المتنبه له فهو يسمى حدسيا ثم للقايل ان يقول ان كان
اختلاف تشكلات القمر عند اختلاف قربه وبعده من الشمس يستحيل ان يكون الا اذا كان نور القمر من الشمس والعلم
بذلك ضروري وكل ذلك في الاوليات وان كان لذلك علة بدليه من البرهان فلا يكون ذلك من مبادي البرهان بل من الامور
المطلوبة بالبرهان ثم ان ابن الهيثم عمل رسالة ذكر فيها ان هذه المقدمة غير يقينية قال وكذلك القضايا
المتواترة الى آخره قلت الاخبار اذا تطابقت وتوافقت وعلمنا ان المخبرين لا يلقى بعضهم بعضا وليس هناك
احتمال المواطاة والموافقة على الكذب فعند ذلك يحصل اليقين بموجب اخبارهم ولما كانت الاخبار لا يفيد اليقين
الا عند الجزم بانها ليست من الاكاذيب وذلك الجزم تارة يحصل من كثرة المخبرين وتارة من ساير القراين لا جرم بطل
قول من قال ان لتلك الشهادات عددا معينا اذا بلغنا اليه افادت اليقين واذا لم تبلغ لم تفد فانه ربما انضمت
القراين الى عدد فتفيد اليقين ثم يوجد ذلك العدد خاليا عن تلك القراين فلا يفيد فاذن الحق ما ذكره الشيخ
من حصول اليقين يعرف حصول العدد لا ان حصول العدد يعرف حصول اليقين ○ واعلم ان المتواترات والمجربات
والحدسيات وان كانت مفيدة لليقين على الوجه المذكور لكن لا يمكن اثباتها على المنكر لانها تفيد اليقين لقراين لا ينضبط
ولا يمكن حصرها وذكرها على المنكر وتعذر الاحتجاج بها قال واما القضايا التي معها قياساتها
قلت انك قد عرفت ان كل محمول يكون بينه وبين موضوعه واسطة فانه ما لم يحصل للعقل شعور بتلك
الواسطة امتنع منه الحكم الجزم بحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع ولكن ربما يكون تلك الواسطة حاضرة عند العقل
لا يحتاج في اقتناصها الى كسب وطلب فحينئذ حكم الذهن بحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع لاجل ذلك الوسط
فيكون ذلك الحقيقة قياسا حاضرا في الذهن غنيا عن الكسب والطلب فاذا علمنا ان الاربعة زوج والاربعة
لاجل انها منقسمة بمتساويين صارت موصوفة بالزوجية فالانقسام بالمتساويين متوسط بين الاربعة والزوجية
وهو حاضر في الذهن فاذا خطر بالبال الموضوع وهو الاربعة والمحمول وهو الزوجية والوسط حاضر وهو الانقسام
بمتساويين حكم الذهن حينئذ بان الاربعة زوج لاجل الواسطة المذكورة والدليل على ان حمل الزوجية على
الاربعة بتوسط الانقسام بالمتساويين انا متى جهلنا ذلك جهلنا الزوجية مثل ذلك مثل شكنا في ان الثمانية و
السبعين هل هو زوج ام لا شككنا انه هل ينقسم بمتساويين ام لا ومتى علمنا ذلك علمنا الزوجية فظهر ان الزوجية


ليست من المحمولات الاولية بل بينها وبين الموضوع وسط والسر فيه ما بينا ان الشيء ذا السبب لا يعلم بالحقيقة الا من جهة
العلم بسببه قال واما المشهورات الى آخره قلت المشهورات تشتبه بالاوليات ووجه الفرق
ظاهر فان الاوليات هو الذي يكون حمله على موضوعه في الوجود حملا اوليا لا ثانيا اي لا يكون حمله بتوسط فان المحمول
على غيره بتوسط شيء آخر كان حمله بعد حمل ذلك الشيء فلا يكون حمله عليه اوليا بل ثانيا وهذا انما يظهر اذا لم يكن
للعقل في ذلك الحكم موجب الا مجرد حضور طرفي الموضوع والمحمول اما اذا كان هناك اسباب اخر من الرقة او الانفة
او الحمية او العادة او الحمل على النظام الكلي والمصلحة العامة فحينئذ لا يعرف ان الموجب لحكم العقل بذلك هو
حضور نفس طرفي الموضوع والمحمول او تلك الاسباب الاخر فاذا اردت ان تميز ذلك فعليك بان تقدر نفسك
كانك خلقت في هذه الحالة وان لا يلتفت الى مقتضيات العادات واحكام ساير القوى من الرقة والرافة
وتجردت عن كل ما تعودته والفته من القضايا المصلحية ثم عرضت على عقلك حينئذ طرفي المحمول والموضوع
فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة كانت القضية اولية والا كانت مشهورة وهو مثل قولنا
الكذب قبيح فان السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به وقولنا ان الايلام قبيح والسبب فيه هو الرقة والدليل
على ان ذلك ليس من الاوليات انا عند الفرض المذكور اذا عرضنا على العقل ان الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات
وعرضنا عليه ان الكذب قبيح وجدنا العقل جازما بالاول ومتوقفا في الثاني فعرفنا ان ذلك ليس من المحمولات
الاولية ثم ان المشهور قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا والصادق قد يكون اوليا وقد لا يكون بل يحتاج في
اثباته الى البرهان فان كان اوليا فلا بد وان يكون مشهورا لكنه لا ينعكس فعلى هذا السبب في الشهرة اما كونه
اوليا او تعلق النظام الكلي به او الانفعالات النفسانية كما ذكرناه او الاستقراء العام او الاستقراء الخاص فان
في كل مذهب امورا مشهورة عندهم وربما لا يكون مشهورة عند من يخالفهم ○ واما الوهميات فهي القضايا
الكاذبة التي يقضي بها الوهم في غير المحسوسات فان الوهم تابع للحس فيكون قضاؤه في غير المحسوس كاذبا وانما يعرف
كذب الوهم من وجهين الاول انه ينكر موجودا غير محسوس ثم انه يساعد على كل المقدمات الموجبة لذلك
الموجود ولو كان حكمه الاول صادقا لما حكم بما يوجب نقيض حكمه ○ الثاني ان ذاته ونفسه غير محسوس
مع انه موجود فكان حكمه بان كل موجود محسوس كاذبا ○ فان قيل هذه القضايا شبيهة بالاوليات في قوتها
وظهورها ثم انه يتبين بالعقل كذبها فاذا هذه المبادي لا يتميز حقيقتها ولا يتميز خطاؤها عن صوابها الا بعد
التامل والفكر فيكون المبادي محتاجا الى ذي المبادي فيكون دورا فنقول الجزم باثبات المحمول للموضوع

قد يكون بمجرد حضور صورتيهما في الذهن وقد يكون بسبب آخر مثل الحس أو الوهم والعادات أو الانفعالات
فان كان ذلك الجهل لذاتيهما كان مجرد حضورهما كافيا في حصول تلك النسبة فيكون الاولية الذهنية مطابقة
للاولية الخارجية وان لم يكن لذلك بل السبب فيه شيء مما ذكرناه لم يجب أن يكون ذلك الجزم يقينيا وكيف والوهم
عاجز عن ادراك ما ليس بمحسوس ويحكم الحاكم بما لا يدركه ولا يحيط به فلا يكون في محل الوثوق والصواب وباقي النهج هنا
غني عن الشرح **النهج السابع** وفيه الشروع في التركيب الثاني وهو الذي للحجج قلت الحجة
كما ستعلم تركيب آخر من القضايا والقضايا تركيب من المفردات فتركيب الحجج يقع في الدرجة الثانية **قال** اصناف
ما يحتج به في اثبات شيء الى قوله والثالث التمثيل وما معه **قلت** معناه ان اقسام الادلة في اثبات ما ليس
فيه حجة نقلية واجبة القبول وان كانت الحجة النقلية حاصلة لكنه لا يرجع اليها ولا يتمسك بها وبالجملة فاصناف
ما يحتج به من الادلة الغير النقلية ثلثة القياس والاستقراء والتمثيل وقد بينا في اول هذا الشرح كيفية
هذا الحصر ونعني بما يجري الاستقراء والقياس المقسم الذي يسمى الاستقراء التام وبما يجري التمثيل ما ذكره الجدليون
من الحاق الغايب بالشاهد بواسطة الطرد والعكس والسبر والتقسيم **قال** فاما الاستقراء الى آخره
**قلت** الاستقراء هو اثبات ان كليات توجب على كلي آخر او يسلب عنه لوجود الكلي الاول في موضوعات
الكلي الثاني وجزئياته فالكلي الاول وهو المحمول كالطرف الاكبر والكلي الثاني حقه أن يجعل حدا اوسط وموضوعاته
حقها أن يكون صغريات لكن اذا جعل الكلي الثاني كالاصغر وجعل موضوعاته في مكان الاوسط كان ذلك الاستقراء
مثاله اذا قلنا الانسان والفرس والثور حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ انتج الانسان
والفرس والثور يحرك فكها الاسفل عند المضغ اما اذا قلبنا الاوسط اصغر والاصغر اوسط وحفظنا الاكبر في مكانه
فقلنا كل حيوان فاما انسان واما فرس واما ثور وكل انسان وفرس وثور يحرك فكه الاسفل عند المضغ انتج ان
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فقد رجع هذا الى صورة القياس الذي سيأتي شرحه الا ان الاوسط
أمور كثيرة هي جزئيات الحيوان وهذا لا يخلو اما أن يعد جميع الجزئيات التي لذلك الكلي واما أن لا يعد
كل الجزئيات بل يعد الاكثر مع ايهام انه قد عد الكل فالاول هو القياس المقسم وهو الاستقراء التام وانما ينتج
به بشرط أن لا يحتمل الجزئي المشكوك فيه في أجزاء القسمة وانما يمكن ذلك على وجهين الاول ان يكون الكلي محتملا
القسمة الحاصرة من وجهين كما اذا وقع الشك في ان الناطق مايت أم لا فتصفحنا جزئيات الحيوان لا من جهة انقسامه
الى الناطق وغير الناطق بل من جهة انقسامه الى الماشي وغير الماشي ووجدنا المايت محمولا على الماشي وغير الماشي

٥٢

١

فحينئذ يتبين ان كل حيوان مايت ثم نقول والناطق حيوان ينتج أن الناطق مايت الوجه الثاني انا اذا بينا ان كل حيوان
مايت بالاستقراء وهو ان كل حيوان اما ناطق واما غير ناطق وكل ناطق وغير ناطق فهو مايت افاد ان كل حيوان
مايت فاذا وقع الشك في جزئي من جزئيات الناطق انه هل هو مايت أم لا لم يحل الشك لاندراجه تحته وعلمنا
في ذلك الوقت اندراجه تحت الحيوان استغنينا بذلك الاستقراء لان الشخص وان كان داخلا تحت الناطق لكن الدخول
مجهول فنقول مثلا زيد حيوان وكل حيوان اما ناطق واما غير ناطق وكل ناطق وغير ناطق فهو مايت ينتج فزيد مايت
ولو ان دخول زيد تحت الناطق كان جليا بينا لما كان يحتاج الى هذا الاستقراء واما الاستقراء الناقص وهو الذي
عناه الشيخ في هذا الكتاب بمطلق الاستقراء فانه لا يفيد الا الظن لانه اذا عد اكثر الجزئيات فربما كان حكم ذلك الاقل
بالخلاف وايضا فاما أن يعد معها الجزئي الذي وقع الاختلاف فيه أو لم يعد فان عد كان حكمه معلوما قبل ذلك
الاستقراء فلا يكون الاستقراء مبينا له وان لم يعد فربما كان حكم ذلك الواحد بخلاف حكم الباقي كما ان حكم التمساح
في انه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ يخالف حكم ساير الحيوانات بل ربما ينتفع به في النحو بنوع لكن على الوجه الذي
ذكرناه **قال** واما التمثيل الى آخره **قلت** اذا قلنا السماء متشكل فيكون حادثا كالبيت فالذي وقع
النزاع في حدوثه هو السماء وذلك يسمى بالفرع والذي وقع الاتفاق على حدوثه هو البيت ويسمى الاصل والذي
اشترك الفرع والاصل فيه هو التشكل وهو المسمى بالمعنى والعلة والحدوث الذي هو المطلوب يسمى بالحكم فيقولون القياس
لا بد له من الاركان الاربعة وهذا ايضا ضعيف اذ لا يلزم من اشتراك الشيئين في وصف اشتراكهما في كل وصف فان
المختلفات قد يشترك في بعض صفاتها وكيف والمختلفات مشتركة في اختلافها فكان يجب أن تكون المختلفات متماثلات
وذلك باطل والمتعرف القياس منهم ضعف هذه الطريقة قالوا هذا انما يتم ببيان كون المعنى علة للحكم وذلك من وجهين
الاول الطرد والعكس وهو عبارة عن بيان ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى وعدمه عند عدمه وهذا ضعيف لان بيان
هذا الطرد والعكس اما أن يكون في كل الصور او في بعضها فان كان في كلها احتاج الى أن يبين ان الحدوث تابع للتشكل في محل
الخلاف فحينئذ يتوقف ثبوت الحكم على ثبوت محل الخلاف ان بيناها في بعض الصور لم يجب أن يكون في كل الصور وذلك
لاحتمال ان يكون محل الخلاف على خلاف ساير الصور الطريق الثاني السبر والتقسيم وهو أن يقال حدوث
البيت اما ان يكون لوجوده او لكونه قايما بنفسه او لجسميته والاول باطل والا لكان كل موجود قايم بالنفس
حادثا فتعين أن يكون لجسميته واذا كانت الجسمية علة الحدوث فكل جسم حادث والاعتراض عليه من اربعة أوجه
الاول انه لا يجب ان يكون كل حكم معللا بعلة والا لكانت علية العلة مستدعية علة اخرى الى ما لا نهاية له

واذا كان من الاحكام ما لا يعلل فربما كان الحكم في الاصل غنيا عن التعليل فيكون التقسيم باطلا الثاني ان الاقسام منتشرة غير منحصرة فمن الجائز ان تكون علة الحدوث وصفا اخر سوى هذه الاوصاف المذكورة وجهل المعلل والمعترض به لا يوجب انتفاءه الثالث سلمنا الحصر ولكن ربما كانت العلة مجموع الاوصاف المعدودة لا احادها الرابع ان سلمنا ان العلة منحصرة في القسم الباقي لكن يحتمل ان يكون ذلك منقسما الى قسمين ويكون العلة خصوصية احد قسميه مثلا علة كون البيت حادثا ليس هو مطلق الجسمية بل جسمية مخصوصة فبطل التمثيل **قال** واما القياس فهو قول مؤلف اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته حكم اخر **قلت** القياس يقال على معنيين احدهما الافكار النفسانية المتالفة تاليفا يؤدي الى التصديق بشيء اخر والثاني القول المؤلف من قضايا يلزم عنها غيرها وهذا اللزوم عنه ليس هو من حيث هو قول فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يجب ان يتبعه لفظ اخر او لا يتبعه ولكن من حيث هو قول مسموع وليس ايضا من حيث هو ذلك القول المسموع بل من حيث هو قول مسموع باي لغة كانت دالة على معنى معقول ومعنى اللزوم ان يكون ذلك اللفظ يجب اقترانه بمعناه وكما ان القياس يقال على هذين فالقول الذي هو كالجنس للقياس يقال على هذين لكن القياس المعقول يكفي اذا كان المطلوب برهانيا والاربعة الاخرى فانها تحتاج الى المسموع وقولنا من قضايا احترزنا به عن المقدمة الواحدة فانه يلزمها عكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها واما القياس فلا اقل من قضيتين وقولنا اذا سلم ما اورد فيه نعني انها متى سلمت لزم عنها غيرها سواء كانت في نفسها مسلمة كالبرهانية او منكرة لكنها اذا سلمت وجب تسليم النتيجة لزم في
كالجدلي والخطابي والسوفسطائي فانه اذا قيل المار له عين وكل ما له عين فهو مبصر فاما ان يعني بالعين عين الينبوع او عين الجدية او شيء مسمى بالعين فاذا سلمت المقدمات على اي الوجوه كانت لزمت النتيجة فان تقدير ذلك القياس ان المار له عين ينبوع وكل عين ينبوع فهي مبصر او المار له عين جدية وكل ما له عين جدية فهو مبصر او المار له ما يسمى عينا وكل ما له ما يسمى عينا فهو مبصر فانك اذا سلمت هذه وان كانت كاذبة لزمت النتيجة وكذلك القياس الشعري فانك اذا قلت فلان نحس وكل نحس قمر فان تسليم المقدمتين يوجب ان فلانا قمر وقولنا لزم عنه اعم من اللزوم البين فلذلك يكون هذا الحد شاملا للاقيسة البينة الانتاج مثل الشكل الاول والخفية الانتاج مثل الثاني والثالث وقولنا لذاته احترازا عن شيئين الاول ان تلك القضايا لا تحتاج في انتاجها الى قضية اخرى فانك اذا قلت أ مساو لب وب مساو لج فيظن في الظاهر انه ينتج أ مساو لج وفي التحقيق لا يلزم منه النتيجة الا مع مقدمة اخرى وهي ان مساوي المساوي مساو الثاني لا يكون ذلك اللزوم بسبب



مقدمة اخرى بل لوازم بعض المقدمات المذكورة مثل ان يقول الدليل على ان جزء الجوهر جوهر ان جزء الجوهر رفعه يوجب رفع الجوهر وما ليس بجوهر لا يرتفع بارتفاعه الجوهر فاذن جزء الجوهر جوهر فهذا لازم عما قيل لا محالة لكن لا بالذات بل بمقدمة اخرى وهي ان ما يوجب رفعه رفع الجوهر فهو جوهر لكن المذكور في القياس ليس هذه بل عكس نقيضه وقولنا قولا اخر اي ان النتيجة يكون مغايرة للمقدمات وعلى هذا الحد شكوك الاول ان القياسات الجدلية قياسات وليس ما يلزم عنها يلزم بالضرورة بل في غالب الظن ايضا فالمقدمات اذا كانت ممكنة كانت النتيجة ممكنة لا ضرورية الثاني انك اوجبت ان تكون النتيجة مغايرة للمقدمتين وهو باطل فانك اذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود فيكون اللازم عين المذكور في المقدمة ايضا واذا قلت اما ان يكون الحركة موجودة او لا يكون لكن الحركة موجودة فينتج نقيض التالي وهو عين القول في المنفصلة الثالث انك اوجبت ان يكون القياس مؤلفا من قضايا وهو باطل فانك اذا قلت فلان يتحرك فهو اذن حي ولما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود انتجت جواب الاول انا لا نعني باللزوم ان يكون اللازم ضروريا لكن ان يكون اللزوم ضروريا وقد بينا ان كل الاقيسة كذلك وجواب الثاني ان النتيجة يجب ان يكون مغايرة للقضايا المسلمة المذكورة في القياس فاذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فقد خرج كل واحد من جزئيه عن صلاحية قبول الصدق والكذب لدخول حرف الشرط والجزاء فيهما بل المستعد للتصديق والتكذيب هو ذلك المجموع ثم اذا استثنينا احد الجزئين حتى انتج عين التالي لم يكن النتيجة اللازمة شيئا من القضيتين وهما الشرطية واحد جزئيها المستثناة بل النتيجة مغايرة لهما وهذا هو الجواب عن المستثنيات من المنفصلة وجواب الثالث انها لا تنتج في الانتاج الا بتقدير مقدمات محذوفة لفظا مذكورة عقلا معنى الاول هكذا ينتظم فلان متحرك وكل متحرك فهو حي وقولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود بينا فيه معنى انه لا يحكم المقدمتين **قال** واذا اوردت القضايا الى اخره **قلت** الغرض من هذا الفصل تعريف الالفاظ المستعملة في كتاب القياس فمنها المقدمة وهي كل قضية جعلت جزء حجة سواء كانت الحجة قياسا او استقراء او تمثيلا فالقضية اعم من المقدمة والذي به يمتاز المقدمة عن ساير القضايا ليس من قبيل
العوارض الفصول بل من قبيل الاعراض فان القضية الواحدة اذا جعلت جزء حجة فانما تصير مقدمة بذلك الاعتبار واذا ازيل عنها ذلك خرجت عن ان تكون مقدمة ومنها الحدود وهي الاجزاء الذاتية للمقدمة الباقية بعد التحليل وليس كل ما كان جزءا ذاتيا للمقدمة كان من قبيل حدود المقدمة فان النسبة والرابطة كما عرفت ماهيتهما مغايرة لماهية الموضوع والمحمول وهي ذاتية للمقدمة بل كانما العلة الصورية التي بها تصير القضية قضية بالفعل

ومع ذلك فانها ليست من جملة الحدود بل المسمى بالحدود هو الذي مع كونه ذاتيا للقضية يكون باقيا بعد تحليل القضية
إلى افرادها والنسبة وان كانت ذاتية لكنها لا تبقى بعد تحليل القضية لا جرم لا يكون ذلك من قبيل الحدود
وانما سميت تلك المفردات حدودا تشبيها بحدود الرياضيين في كونها اطرافا لما تركبت عنها فانا إذا قلنا كل ج ب
وكل ب ا فالجيم والباء والالف هي التي تركب القياس عنها فهي الحدود ثم ذكر ان المقدمات لا يجب أن يكون
مسلمة بل يجب أن يكون بحال متى سلمت لزمت النتيجة عنها وقد ذكرناه **إشارة** إلى خاصة الى القياس ۝
والقياس على ما حققناه نحن الى آخره **قلت** القياس لا يخلو اما ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورة فيه
صريحا أو لا يكون والاول يسمى استثنائيا والثاني اقترانيا اما الاقتراني فمثاله ما ذكرناه في الفصل الذي مضى واما
الاستثنائي فستعرف انه قد يكون منفصلا وقد يكون متصلا وان المنتج من المتصل قسمان لانه اما يستثنى فيه عين المقدم
فينتج عين التالي مثل قولنا ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم ولكن عبد الله غني ينتج عين التالي وهو انه لا يظلم ۝
والثاني الذي يستثنى فيه نقيض التالي مثل قولنا ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغييرا شديدا
ثم يستثنى نقيض التالي ونقول لكنها غيرت فينتج نقيض المقدم وهو انها ليست حمى يوم فالقسم الاول هو الاستثنائي الذي
يكون عين النتيجة فيه حاصلا بالفعل والقسم الثاني هو الذي يكون نقيض النتيجة فيه حاصلا بالفعل فهذا هو ما يعم
هذين المثالين ثم اعلم ان الاقترانيات اما ان يكون من الحمليات فقط أو من الشرطيات فقط او يكون مختلطة والشرطيات
فاما ان يكون من المتصلات فقط أو من المنفصلات فقط او يكون مختلطة وفي هذا الكتاب ذكر الشيخ الحمليات باصنافها
وقدمها على الشرطيات لبساطتها وذكر من الشرطيات ما هو أقرب إلى الطباع وبعد الفراغ عن اصناف الاقترانيات
شرع في الاستثنائيات وبعد الفراغ من انواع الاقيسة ذكر بعض توابع الاقيسة ولواحقها ۝ **إشارة**
خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني وجب فيه شيء مشترك الى آخره **قلت** كل قضية ففيها منسوب
ومنسوب إليه واذا كانت النسبة بينهما مجهولة طلبنا شيئا يعرفنا ذلك المجهول مثلا اذا اردنا ان نعلم ان الجسم
هل هو محدث أم لا فالمطلوب ان الحدوث هل هو ثابت للجسم أم لا فعند ذلك نطلب شيئا ثالثا بين الثبوت
لكليهما ولكن مثل ذلك المؤلف فان ثبوت الحدوث للمؤلف معلوم وثبوت المؤلف للجسم معلوم فهاتان النسبتان
المعلومتان تفيدان العلم بثبوت الحدوث للجسم فهذا الثالث لا بد وان يكون له إلى كلا الطرفين نسبة معلومة
ولا شك انه يحصل بسبب نسبته إلى الطرفين فمعلوم ان هذا الثالث المنتسب إلى كلا الطرفين به تعرف حال
النسبة المجهولة بين الطرفين ويسمى الحد الأوسط لان الذهن حكم باتصاف الجسم بالمؤلف ثم اتصاف المؤلف بالحدوث



فهو واقع في وسط الترتيب الذهني وربما يكون واقعا في وسط الترتيب الخارجي على ما حققناه فيما مضى فلا جرم يسمى
اوسط فظاهر مما قلناه ان القياس الواحد لا بد فيه من حدود ثلاثة اثنان منها موضوع المطلوب ومحموله والثالث
هو الذي ينسب اليهما جميعا وتبين انه لا يمكن أن تزيد الحدود او تنقص عن هذه الثلاثة فالحد المكرر في المقدمتين
هو الاوسط وقد عرفت انه لماذا اسمي بالاوسط وموضوع المطلوب هو الاصغر ومحموله هو الاكبر وانما سمي الموضوع
بالاصغر لان في القضية الكلية يمكن أن يكون الموضوع اخص من المحمول ويستحيل ان يكون المحمول اخص منه بل اما ان يكون
مساويا له أو اعم منه فلما كان الموضوع اخص من المحمول لا جرم جعل الموضوع اصغر والمحمول اكبر والمقدمة التي
فيها الاصغر يسمى الصغرى والتي فيها الاكبر يسمى الكبرى واجتماع الاصغر والاكبر يسمى النتيجة ۝ وههنا بحث لا بد منه
وهو انا حكمنا فيما يوجب تكرر الاوسط وحكمنا ايضا انه متى كان متكررا كان منتجا اما الاول ففيه اشكالان الاول
انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فانتجنا ان ا مساو لمساوي ج ففي هذا القياس الاوسط ليس متكررا والنتيجة
ليست حاصلة من اجتماع الطرفين لما ان الاوسط غير مكرر فلان المقدمة الاولى وهي قولنا ا مساو لب فالالف
هو الموضوع والمساوي لب هو المحمول ثم اذا قلنا ب مساو لج جعلنا موضوع هذه القضية الباء فقط وليس
هذا تمام محمول المقدمة الاولى فان محمولها كان هو المساوي لب لا الباء فظاهر ان الاوسط غير متكرر ثم اذا انتجنا
أن ا مساوي لمساوي ج فموضوع هذه النتيجة هو ا وموضوع الصغرى اما محمولها فهو مساو لمساوي ج وليس
ذلك محمول الكبرى فان محمولها هو مساوي ج فقط فظهر ان بعض الاوسط جعل جزءا من الاكبر **قلنا**
هذا القياس وان كان في الظاهر كما ذكرتموه ولكن عند التحقيق الاوسط فيه مكرر لان تقريره هكذا ا مساو لب
وكل ما هو مساو لب فهو مساو لج ينتج ا مساو لج **فنقول** هذا باطل من وجوه الاول هو ان ج اما ان يكون
مساويا لب او لا يكون فان لم يكن مساويا لب لم يجب أن يكون المساوي لب مساويا لج فالكبرى كاذبة وان كان ج
مساويا لب فقولنا كل ما هو مساو لب يدخل فيه ج فاذا حكمنا على كل ما يساوي ب أن يكون مساويا
لج لزم ان يكون ج مساويا لج وهذا ايضا كاذب لان المساواة بعد المغايرة ۝ الثاني ان قولنا كل ما يساوي
ب فهو مساو ج قضية لا نعرف صدقها الا اذا عرفنا ان ب يساوي ج وان مساوي المساوي مساو
واذا تعذر معرفة صدق هذه القضية الا بايراد القياس على الوجه الاول فكيف يمكن تصحيحه بايراده على هذا
الوجه بل يصير ذلك بيانا دوريا الثالث هب انا اذا جعلنا الاوسط فيه مشتركا انتج ولكنه بدون ذلك
ايضا ينتج فان بداية العقول قاضية بان ا اذا كان مساويا لب وب مساو لج وجب أن يكون ا مساويا للمساوي ج

وان لم يخطر بالبال ما قلتموه الاشكال الثاني انهم اتفقوا على أن المحمول في المحمول في الشيء يجب أن يكون محمولا في الشيء مثل ما اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت يجب أن يكون الدرة في البيت والاوسط هنا غير مكرر لان قولنا الدرة في الحقة محموله ليس الحقة بل الكون في الحقة ثم اذا اعدنا والحقة في البيت فقد اعدنا بعض المحمول ولا يخطر بالبال انه ليس من المحمول بل هو كالرابطة لان المحمول الحقيقي هو هذه الغيبية لان محمول الشيء صفته وفي قولنا الدرة في الحقة جعلنا الحصول في الحقة والكون فيه صفة للدرة لا انا جعلنا الحقة صفة لها فظاهر ان هنا الاوسط غير مكرر فهذا ما يتعلق بهذا الموضوع اما الموضوع الثاني وهو قولنا اذا كان الاوسط مكررا انتج ففيه الاشكال المشهور من انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس لزم أن يكون الانسان جنسا وهو كاذب ۝ والجواب المشهور عنه ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس ليس هو الحيوان المحمول على الانسان لان الحيوان بلا شرط أن يكون معه غيره كما عرف والجنسية محموله على الحيوان المجرد وهو صورة عقلية وهو غير محمول البتة على الانسان بل المحمول عليه هو الحيوان المطلق الذي لم يشترط فيه شيء أصلا فلما اختلف الوسط لا جرم لم يلزم الانتاج وهذا الجواب ضعيف من وجوه أما أولا فلانه إذا كان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير محمول على الانسان ولا على الفرس وساير الانواع فلا يكون الحيوان الجنسي مقولا على شيء من الحقايق المختلفة فيكون الحيوان من حيث انه عرض له انه جنس يمتنع أن يكون مقولا على شيء فضلا عن أن يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقايق ۝ وايضا فان الشيخ هو الذي بين ان الحيوان بشرط التجريد لا يكون جنسا بل جزءا او مادة فانه لما اراد أن يفرق بين الحيوان إذا كان جنسا وبينه إذا كان مادة قال في الشفاء أن الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط أن لا يكون في حيوانيته الا هذا القدر وان يكون ما بعده خارجا عنه كان مادة الانسان وان اخذ بشرط أن يكون حيوانا فقط من غير أن يلتفت الى شرط التجريد والالحاق كان ذلك جنسا وهذا الكلام كرره في كتاب الشفاء في عدة مواضع وهو يناقض ما ذكره في حل هذا الشك وايضا فان الحيوان بالتجريد يكون جزءا والجزء أقدم من الكل في الوجود فيكون الجنس سابقا على النوع في الوجود فلا يكون الفصل مقوما له في الوجود ويكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس له وكل ذلك مما ابطله الشيخ في فصول المقالة الأولى من كتاب البرهان ومن خامسة الالهيات من الشفاء فلنرجع في تحقيقه اليه فظهر ضعف هذا الجواب ويشبه أن يكون الجواب أن يقال الحيوان الذي حمل عليه الجنس هو الحيوان المحمول على الانسان لا كيف اتفق لكن بشرط أن يكون معه محمولا على حقيقة أخرى وبالجملة فالمحمول بحال الشركة هو الجنسية واعتبار حمله على الانسان وحده ليس ذلك محمولا بحال الشركة فلا يلزم استمرار وصف الجنسية للحيوان

بشرط

٥٥

عند ما يكون محمولا على الانسان من حيث انه كذلك وهذا جواب أظهر منه وهو انا اذا قلنا الانسان حيوان فان قلنا والحيوان جنس كانت الكبرى مهملة فكانت جزئية فلا تنتج وان قلنا وكل حيوان جنس كذبنا لان كل شخص من الحيوان ليس بجنس

**إشارة** إلى أصناف الاقترانيات الحملية الأوسط اما أن يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى واما أن يكون محمولا عليهما واما أن يكون موضوعا لهما فالاول ينقسم إلى قسمين لانه اما أن يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى واما ان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فالاول يسمى الشكل الاول فان الترتيب الطبيعي غير حاصل الا فيه لان الذهن ينتقل من الموضوع الى الوسط الذي هو بين الثبوت له ومنه إلى المحمول فيكون الوسط في نفسه اوسط في الذهن فلا جرم كان ادراكه سهلا هينا ثم هذا الشكل ان عكست كبراه صار الاوسط فيه محمولا في المقدمتين وهو الشكل الثاني ولذلك يرتد الشكل الثاني الى الاول بعكس الكبرى وان عكست صغراه صار الاوسط موضوعا في المقدمتين وهو الشكل الثالث ولذلك يرتد الشكل الثالث الى الاول بعكس الصغرى وان عكست مقدمتيه جميعا صار الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع وهو في غاية البعد عن الطبع لتغير كلتا مقدمتيه عن النظم الطبيعي ووقوع الاوسط على طرفي القياس وقوله لا ينتج من شيئين جزئيين وذلك لان الانتاج انما يحصل اذا كان حكم احدى المقدمتين يتعدى الى المقدمة الاخرى فاذا كانتا جزئيتين لم يجب ذلك الاندراج فلا تلزم النتيجة واعلم ان القضايا التي جعلناها اصولا سبع الممكنة العامة والمطلقة العامة والمطلقة المنعكسة والضرورية والوجودية العامة والوجودية المنعكسة والممكنة الخاصة فاذا جعلنا كل واحدة منها صغرى وضممناها الى الكل حصل في كل شكل تسعة واربعون نوعا من الاختلاطات فليكن هذا مصورا عندك فانه عظيم النفع ۝ **الشكل الاول** من شرطه في ان يكون قياسا منتجا القرينة **قلت** هذا الشكل اذا كان صغراه موجبة وكبراه كلية انتج واذا فقد الشرطان او احدهما فلا ينتج اما بيان انه عند حصول الشرطين ينتج فلما ذكروه في هذا الكتاب وهو ان الصغرى اذا كانت موجبة دخل الاصغر في الاوسط اما كله ان كانت الصغرى كلية أو بعضه ان كانت جزئية ثم اذا حكم على كل الاوسط بحكم سلبا كان أو ايجابا كان ذلك الحكم واصلا الى ما تحت الاوسط فلا جرم كان منتجا ۝ واما بيان انه لا يجب الانتاج عند اختلال احد الشرطين فلانه ان كانت الصغرى سالبة فيحتمل ان الاصغر مباينا للاوسط امكن أن يكون الاكبر المقول على الاوسط مقولا ايضا على الاصغر وذلك اذا كان الاصغر والاوسط داخلين تحت الاكبر مثل ما اذا قلنا لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان حيوان فالحق ان كل فرس حيوان ويحتمل ايضا أن يكون

الاكبر المقول على الاوسط غير مقول على الاصغر مثلا اذا قلنا لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان ناطق فالحق
أن لا شيء من الفرس بناطق فظهر ان الصغرى السالبة لا تنتج واما الكبرى الجزئية فلا تنتج فلان الاوسط ربما كان
أعم من الاصغر فاذا حكم على بعضه بالاكبر فيحتمل أن يكون ذلك البعض غير البعض المحكوم به على الاصغر مثل قولنا كل انسان
حيوان وبعض الحيوان فرس مع الحق هنا هو السلب ويحتمل أن يكون البعض الذي جعل موضوع الاكبر هو المحمول على
الاصغر مثل قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق والحق هنا هو الايجاب فلما اختلف حاله علم عقمه واذا عرفت
ذلك فنقول القضايا على ما عرفت اما مخصوصة او مهملة او محصورة أما المخصوصات فلا فائدة في تركيب الاقيسة
منها والمهملة في قوة الجزئية فالقضايا النافعة في العلوم هي المحصورات وهي أربع فاذا فرضناها صغريات وأضفنا
الى كل واحدة منها تلك الاربعة حصل في كل شكل ستة عشر ضربا لكن الصغرى لما كانت سالبة كلية كانت أو جزئية لا تنتج فسقطت
ثماني قرائن والكبرى الجزئية لا تنتج فسقطت أربعة أخرى وبقيت القرائن المنتجة أربعة أضرب **الضرب الاول**
من كليتين موجبتين ينتج كلية موجبة مثاله كل ج ب وكل ب ا ينتج ان كل ج ا **الضرب الثاني** من كليتين
والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا **الضرب الثالث** من موجبتين والصغرى
جزئية ينتج جزئية موجبة بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا **الضرب الرابع** من جزئية موجبة صغرى وكلية
سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج ليس كل ج ا وهذه الضروب الاربعة حاصلة
في القضايا السبعة وهي بينة بنفسها الا في مادة الامكان فانا اذا قلنا بالامكان كل ج ب لم يكن الجيم مندرجا
بالفعل تحت الباء فاذا حكمنا على الباء بامكان الالفية له لم يكن ذلك الحكم متناولا له بالفعل ولكنه يمكن أن يتناوله
فان الاكبر الممكن للاوسط الممكن للاصغر يمكن أن يكون للاصغر لكن امكان الامكان قريب عند الذهن الحكم بكونه امكانا
واعلم ان الممكن الخاص والوجودي لما كان يلزمهما منعكسا على الايجاب لا جرم صح أن تكون الصغرى سالبة منهما
**قال** لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب ا بالاطلاق جاز أن يكون ج ا بالفعل
وجاز أن يكون بالقوة وكان الواجب ما يعمهما أي الامكان العام **قلت** انا اذا جعلنا الممكنة صغرى سواء
كانت ممكنة عامة أو خاصة وجعلنا الكبرى مطلقة احتمل ذلك وجوها اربعة الاول أن تكون المطلقة
مطلقة عامة والثاني أن تكون مطلقة منعكسة الثالث أن تكون وجودية عامة الرابع أن تكون وجودية
خاصة منعكسة فيحصل من ضم الممكنة العامة والخاصة الى هذه الاربع ثمانية اختلاطات وتارة تكون الممكنة
صغرى وتارة تكون كبرى فيكون مجموع هذه الاختلاطات ستة عشر والشيخ هنا أشار الى اختلاط الممكن بالمطلق العام



اذا كان المطلق كبرى ولكنا نتكلم أولا في اختلاط الممكن بالوجودي ثم نتكلم فيما أشار الشيخ اليه فنقول اذا كانت الكبرى
وجودية عامة أو وجودية منعكسة فالنتيجة ممكنة خاصة مثاله كل ج ب بالامكان وكل ب ا بالوجود ينتج كل ج ا بالامكان
الخاص وبيانه بطرق ثلاثة الاول انا نفرض الصغرى الممكنة وجودية ونقول انه لا يلزم من هذا الفرض محال والا لكان
لا يوجد الممكن الا عند وجود ذلك المحال وما لا يوجد الا عند وجود المحال فهو محال فالممكن محال وهذا خلف
واذا ثبت ذلك فنقول النتيجة ممكنة خاصة والا فليكن الصادق اما ضرورة الايجاب أو ضرورة السلب في البعض وذلك
باطل لانا اذا فرضنا الصغرى الممكنة وجودية وضممناها الى الكبرى الوجودية كانت النتيجة وجودية خالية عن الضرورة
وذلك يبطل ضرورة الايجاب أو السلب في البعض أو الكل الثاني أنا لو فرضنا الحق ضرورة السلب في البعض وهو الضرورة
ليس كل ج ا فلنجعله كبرى ونضمه الى الصغرى الممكنة التي فرضناها وجودية هكذا بالوجود كل ج ب وبالضرورة
ليس كل ج ا ينتج من الشكل الثالث على ما ستعلمه بالضرورة ليس كل ب ا وقد كان حقا ان كل ب ا هذا خلف وان
جعلنا السالبة صغرى وضممناها الى كبرى القياس صار هكذا بالضرورة ليس كل ج ا وبالوجود كل ب ا ينتج من الشكل الثاني
على ما ستعلمه بالضرورة ليس كل ج ب وقد كان كل ج ب بالامكان هذا خلف ولو فرضنا الحق ضرورة الايجاب
فنجعلها كبرى أولا ونضم اليها الصغرى الممكنة التي فرضناها موجودة بالوجود كل ج ب وبالضرورة بعض ج ا ينتج
من الثالث بالضرورة بعض ب ا وقد كان كله بالوجود هذا خلف ولنجعلها صغرى أيضا ونضم اليها الكبرى الوجودية
هكذا بالضرورة بعض ج ا وبالوجود كل ب ا ينتج بالضرورة ليس كل ج ب وقد كان كله بالامكان هذا خلف
وليس لقائل أن يقول الموجبتان لا تنتجان في الثاني لانا سنبين ان الموجبتين في اختلاط الضروري بغيره تنتجان
واعلم ان المتقدمين انما احتاجوا في هذه البيانات الى فرض الممكن موجودا لاعتقادهم ان الممكن اذا اختلط بالضروري
في الثالث وكانت الكبرى ضرورية لم تكن النتيجة ضرورية فلاجل ذلك احتاجوا الى ان فرضوا الممكن موجودا
حتى يكون ذلك اختلاطا بين المطلق والضروري المنتج للنتيجة الضرورية لكنا اذا نظرنا الى الحق نفسه وبينا ان اختلاط
الممكن والضروري في الثالث ينتج الضروري اذا كانت الكبرى ضرورية أمكننا اظهار الخلف المذكور من غير حاجة
الى فرض الممكن موجودا فان قيل لم تنكرون على من يقول النتيجة ليست بالامكان الخاص بل اما بالامكان
الاخص أو بالاطلاق الاخص فنقول اما انه لا يجب أن يكون بالامكان الاخص لانه من الجائز ان يكون الاكبر
أعم من الاوسط حتى يكون ثبوته للاوسط والاصغر ثبوتا وجوديا بالامكان الاخص اما انه لا يجب أن يصدق
وجودية فلانه يجوز ان يكون الواحد من الاصغر لا يوجد له البتة الاوسط من وقت حدوثه الى وقت فساده

ويكون الأكبر مساويًا للأوسط لا يوجد في الأصغر إلا عند وجوده فلأجل ذلك لا يصير الأصغر موصوفًا بالأكبر فقط
مثاله قولنا كل انسان يمكن أن يكتب وكل كاتب يماس بقلمه الطرس فليس يلزم أن يصدق بالاطلاق أن كل كاتب يماس
بقلمه الطرس فالحاصل أن احتمال كون الأكبر أعم من الأوسط يمنع وجوب كون النتيجة ممكنًا أخص واحتمال كونه مساويًا
للأوسط يمنع من كونها وجودية الطريق الثالث في كون النتيجة ممكنة وهو البيان الذي المذكور في هذا الكتاب
لأن الأصغر على تقدير حصول الأوسط له كان الأكبر له أيضًا حاصلًا وعلى تقدير أن لا يكون حاصلًا وكان ممكن الحصول
كان الأكبر أيضًا ممكن الحصول فالنتيجة اذن ما يصدق على كل حال وهو الممكن الخاص هذا إذا كانت الكبرى وجودية
سواء كانت عامة أو منعكسة أما إذا كانت مطلقة عامة أو منعكسة فالنتيجة ممكنة عامة لأن المطلقة إن كانت ضرورية
كانت النتيجة ضرورية على ما سنبينه وإن كانت وجودية كانت ممكنة خاصة على ما عرفته وإذا احتمل القسمان فالواجب
ما يعمهما وهو الامكان العام هذا كله إذا كانت المطلقة كبرى أما إذا كانت المطلقة صغرى وكانت الممكنة كبرى كانت
النتيجة ممكنة لأن الأصغر داخل بالفعل تحت الأوسط فيكون الحكم بامكان الأكبر له متعديًا إلى الأصغر **قال** فإن كان
كل ب آ بالضرورة إلى آخر هذا الاختلاط **قلت** لما فرغ من بيان النتيجة الحاصلة من الصغرى الممكنة والكبرى
المطلقة شرع في بيان النتيجة الحاصلة من الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية والحق أنها ضرورية مثاله بالامكان
كل ج ب وبالضرورة كل ب آ ينتج بالضرورة كل ج آ وبيانه من وجهين الأول أنه لو كذب بالضرورة كل ج آ صدق
نقيضه ويلزمه بالامكان العام ليس بعض ج آ فيحتمل أن يكون الحق بالضرورة ليس بعض ج آ ويحتمل أن يكون الحق
بالامكان الخاص ليس بعض ج آ فإن فرضنا الأول وضممنا إليه كبرى القياس هكذا بالضرورة ليس بعض ج آ وبالضرورة
كل ب آ ينتج بالضرورة ليس بعض ج ب وكان كل ذلك بالامكان هذا خلف وإن فرضنا الثاني وضممنا إليه صغرى
القياس هكذا بالامكان كل ج ب وبالامكان بعض ج آ ينتج بالامكان بعض ب آ وكان كله بالضرورة هذا خلف
الطريق الثاني وهو المذكور في الكتاب أنا إذا قلنا بالضرورة كل ب آ عنينا به أن كل ما يوصف بـ ب
ولو في لحظة واحدة فإنه واجب الاتصاف بالالف في جميع زمان وجوده سواء كانت الباء باقية أو زايلة فإنا إذا
قلنا كل متحرك بالضرورة جسم عنينا به أن الذي يتصف بالمتحركية فإنه واجب الاتصاف بالجسمية في جميع زمان وجوده
لان ذلك الوجوب مختص بزمان حصول المتحركية بل ذلك حاصل في زمان حصول المتحركية وقبله وبعده وإذا عرفت
ذلك فنقول إنا إذا فرضنا الصغرى الممكنة وجودية لم يلزم من ذلك محال فحينئذ يصير الجيم موصوفًا بالفعل
بالباء وجعلنا أن كل ما يتصف بالباء فإنه في كل زمان وجوده يجب أن يكون موصوفًا بالالف وجب أن يكون



الالفية حاصلة للجيم في كل زمان وجوده سواء كان موصوفًا بالباء أو لم يكن فإن الذي عرف في وقت واحد أنه دايم
موصوف بوصف علم أنه في كل الأوقات كذلك ثم لو كانت الالفية لا تدوم للجيم إلا عند اتصاف الجيم بالباء لكذب
قولنا كل ما يتصف بالباء فإنه دايم موصوف بالالف مع أنا قد فرضناه صادقًا فظهر أن النتيجة ضرورية **قال** لكن الصغرى
إذا كانت ممكنة أو مطلقة يصدق معها السالبة جاز أن يكون سالبة وينتج لأن الممكن الحقيقي سالبة لازمة موجبة فيكون
النتيجة اذًا في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية أو الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فإن النتيجة موجبة ضرورية إلا في شيء نذكره ولتلتفت
إلى ما يقال من أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور **قلت** لما بين
حال الصغرى الممكنة مع الكبرى المطلقة أولًا والضرورية ثانيًا أراد أن تبين حكمًا آخر من أحكام صغراه وهو أن صغرى
هذا الشكل وإن وجب أن يكون موجبة لكنها إذا كانت ممكنة خاصة أو مطلقة خاصة يصدق معها السالبة جاز أن يكون
سالبة لأن المقصود من إيجاب الصغرى اندراج الأصغر تحت الأوسط والممكن والوجودي لما كان إيجابهما صادقًا مع سلبها
كان الاندراج حاصلًا ثم بعد ذلك ذكر أن النتيجة في هذا الشكل تابعة للكبرى في جميع المواضع إلا إذا كانت الصغرى
ممكنة خاصة والكبرى وجودية فإن النتيجة فيه ممكنة تابعة للصغرى فأما قوله أو الصغرى مطلقة
خاصة والكبرى موجبة ضرورية فهذا ليس من جملة المستثنيات لأن حكم المستثنى يجب أن يكون مخالفًا لحكم المستثنى
عنه وهو قد حكم بأن النتيجة تابعة للكبرى في الجهة والكيفية فلو كانت هذه الصورة استثناء عنها لوجب أن تكون
النتيجة فيها مخالفة للكبرى في الجهة والكيفية وليس الأمر كذلك فإن الكبرى هنا موجبة ضرورية والنتيجة أيضًا موجبة
ضرورية بل هذا عطف على ما قبل ذلك في نظم الكلام هكذا لكن الصغرى إن كانت مطلقة أو الصغرى ممكنة يصدق
معها السالبة جاز أن تكون سالبة وينتج أو الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فإن النتيجة موجبة
ضرورية والغاية في ذكر ذلك أنه حكم في الكلام الأول بأن الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام قد بين أن الصغرى
السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستأنف فنقول فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها
تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية
إلا في شيء نذكره وهو ما إذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فإن النتيجة ضرورية تابعة للصغرى ممكنة
كما نبينه بعد ذلك عن قريب وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيمًا والظن أنه كان في الأصل كذلك لكنه
وقع فيه تقديم وتأخير لغلط من قبل الناسخ فهذا ما عندي فيه والحاصل أن النتيجة تابعة للكبرى إلا في هذين

الموضعين وهو موضع بحث يشبه أن يكون هنا مواضع غير هذين يكون جهة النتيجة فيها مخالفة لجهة الكبرى منها إذا كانت الصغرى ممكنة عامة والكبرى مطلقة وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة مخالفة لجهة المقدمتين ومنها ان الصغرى المطلقة العامة والكبرى المطلقة المنعكسة فان النتيجة مطلقة عامة تابعة للصغرى لان الاكبر اذا كان دايما بدوام الاوسط وكان الاوسط دايما بدوام وصف الاصغر كان الاكبر لا محالة دايما بدوام وصف الاصغر وان لم يكن الاوسط دايما بدوام وصف الاصغر جاز أن يكون الاكبر دايما بدوام وصف الاصغر بان يكون الاكبر أعم من الاوسط فيكون دايما له وللاصغر وجاز أن لا يكون واذا احتمل الكل كانت النتيجة ما يعمها وهو المطلق العام ومنها اذا كانت الصغرى وجودية والكبرى مطلقة منعكسة فالنتيجة مطلقة عامة لان الاكبر موجود في كل زمان الاوسط والاوسط موجود في بعض زمان الاصغر فالاكبر ايضا موجود في ذلك الزمان ويحتمل أن يكون موجودا في غير ذلك الزمان حتى يكون دايما ويحتمل أن لا يكون فالنتيجة مطلقة عامة فاما اذا كانت الصغرى وجودية منعكسة والكبرى مطلقة منعكسة كانت النتيجة تابعة للكبرى فان الاكبر دايم بدوام الاوسط الدايم بدوام وصف الاصغر فيكون الاكبر دايما بدوام وصف الاصغر ويحتمل أن يكون دايما بدوام وجوده ويحتمل أن لا يكون فالواجب ما يعمهما وهو المطلقة المنعكسة

**قال** واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الجهتي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم قياس صادق المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ما دام موصوفا لا دايما جعلنا ان كل ما يوصف بانه يوصف به وقتا ما لا دايما وهذا خلاف في الصغرى **قلت** الصغرى الضرورية لا تتالف مع الكبرى الجهتية العرفية وقد عرفت فيما تقدم ان الذي يدوم المحمول بدوام وصف الموضوع ثم وصف الموضوع لا يدوم بدوام وجود الذات هو الوجودية العرفية مثاله قولنا بالضرورة كل فلك متحرك ثم قلنا وكل متحرك فهو متغير لا دايما بل ما دام متحركا فقد جعلنا في الكبرى ان المتحركية ما دامت ثابتة كانت المتغيرية ثابتة فعدم دوام المتغيرية في كل المتحركات يدل على عدم دوام المتحركية لكل المتحركات لان عدم دوام اللازم يدل على عدم دوام الملزوم لكنا قلنا في الصغرى ان الفلك متحرك دايما وذلك يناقض المذكور في الكبرى **قال** صاحب الكشف واما الحكم بان هذا الاختلاط غير منتج فهو صحيح لكن التعليل بكذب الكبرى لا يستقيم من كل الوجوه فان اللادوام اذا جعلناه جزء المحمول لزم كذب الكبرى كما ذكره اما اذا جعلناه جزء الموضوع لم يلزم كذب الكبرى فانه من الجايز ان يكون الاوسط اعم من الاصغر مثلا كالمتحرك فانه اعم من الفلك وهو دايم للفلك غير دايم للعنصر فيصح ان يقال كل فلك متحرك دايما ثم نقول كل متحرك لا دايما



فهو متغير وعلى هذا الوجه لا يصير الكبرى كاذبة لكن لا يكون الوسط مشتركا فالصحيح أن يعلل بطلان هذا الاختلاط اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط فاما الاقتصار على كذب الكبرى فذلك غير جايز والجواب عنه من وجهين ذكرهما أهل التحصيل من المتاخرين الاول انا إذا أخذنا اللادوام جزء الموضوع لاختلف الوسط وعند ذلك لا ينتج القياس لان القياس هو الذي يلزم من تسليم ما فيه من القضايا تسليم المطلوب وعند اختلاف الاوسط لا يكون كذلك فلا يكون قياسا ولا يكون القضايا المذكورة فيه صغرى وكبرى لان الصغرى انما يكون صغرى إذا كانت جزء قياس وكذلك الكبرى فالشيخ لما حاول بيان كذب الكبرى فلا بد وان يفرضه على وجه تبقى الكبرى كبرى ويبقى القياس قياسا حتى يمكنه أن يبين كذبه وذلك انما يتاتى اذا كان اللادوام جزءا من المحمول الا ترى انه لما حاول التعليل باختلاف الاوسط في كتاب الاوسط جعل ذلك علة لا كذب الكبرى بل لارتفاع القياس فظهر استقامة كلامه في الكتابين الثاني وهو ان القضية انما يصير وجودية اذا كان اللادوام جزءا من المحمول اما إذا كان جزءا من الموضوع لم يكن وجودية بل مطلقة لانا إذا قلنا كل متحرك لا دايما فهو متغير لم يكن فيه بيان دوام المحمول أو لا دوامه وقد عرفت ان القضايا تختلف لاجل اعتبار كيفية ثبوت المحمولات للموضوعات فظاهر ان القضية لا يصير وجودية الا إذا جعل اللادوام جزءا من المحمول لكن زيف بعضهم هذا الجواب بان قال انا نعتبر اللادوام جزءا من الموضوع ومن المحمول معا فنقول وكل ما كان موصوفا بالاوسط لا دايما فهو موصوف بالاكبر لا دايما وهذه القضية وجودية من حيث ان محمولها غير دايم بدوام ذات الموضوع ولا يلزم منه كذب الصغرى لاختلاف الاوسط والاعتماد في الجواب على الاول وأقول ثبت أن الصغرى الضرورية لا تتالف مع الوجودية العرفية لكنها تتالف مع الوجودية العامة ويكون النتيجة تابعة لها **قال** بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وحينيذ فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما يكون ضرورية لان ج يدوم بدوام ب يدوم لا بالضرورة **قلت** لما بين ان الصغرى الضرورية لا تتالف مع الوجودية العرفية بين انها تتالف مع المطلقة العرفية وهي التي يدوم محمولها بدوام موضوعها من غير اعتبار شرط اللادوام هكذا كل فلك متحرك وكل متحرك فهو متغير ما دام متحركا فالمتغيرية دايمة بدوام المتحركية والمتحركية دايمة بدوام ذات الفلك لان الدايم للدايم دايم وحكم الشيخ على هذه النتيجة بانها ضرورية يشبه ان يكون لاعتقاده ان الدايم في الكليات ضروري ولكن ذلك يناقض ما ذكره أولا من ان ذلك خارج عن علم المنطق فاذا الاولى أن يقال ان هذه النتيجة دايمة

## الشكل الثاني

اعلم ان الحق في هذا الشكل انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا شك

في أن لا قياس عن مطلقين موجبتين أو سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل إنما الخلاف في أن لا في المطلقتين إذا اختلفا فيه
بالسلب والإيجاب فإن الجمهور يظنون أنه قد يكون منها قياس ونحن نرى غير ذلك **قلت** هذا الشكل لا ينتج إلا إذا
اختلفت مقدمتاه في الكيفية فالموجبتان لا تنتجان لأن الشيء الواحد قد يكون محمولاً بالإيجاب على شيئين متباينين مثل الحيوان
المحمول على الإنسان والفرس وعلى شيئين متوافقين مثل الحيوان المحمول على الإنسان والناطق والنتيجة في الأول سلب
وفي الثاني إيجاب وكذلك السالبتان فإن الشيء الواحد قد يكون مسلوبا عن شيئين متباينين مثل الحجر المسلوب عن الإنسان
والفرس وعن شيئين متوافقين مثل الحجر المسلوب عن الإنسان والناطق والنتيجة في الأول سلب وفي الثاني إيجاب فظهر أنه
لا بد من اختلاف مقدمتي هذا الشكل بالسلب والإيجاب وحاصله راجع إلى أن الأوسط لما كان حاصلاً لأحد الطرفين
وغير حاصل للطرف الآخر وجب تباين الطرفين إذ لو لم يتباينا لاستحال اتصاف أحدهما بما لم يتصف به الآخر وإذا عرفت
ذلك ظهر عندك أنه لا ينعقد القياس في هذا الشكل عن الممكنتين العامتين ولا الخاصتين ولا المطلقتين العامتين ولا الخاصتين
ولا عن خليط بعض هذه مع بعض لأن السلب والإيجاب لا يجب دوامهما في هذه المواد وإذا لم يجب ذلك لم يحصل
التعاند فلا يحصل بسببها التعاند بين الأصغر والأكبر والسر فيه أنه متى كان السلب والإيجاب غير متنافيين كما في هذه
المواضع لم يكن القياس منتجا وإن كان ذلك حاصلا في الظاهر وأما إذا كان التنافي (التباين) حاصلا في الحقيقة وإن لم يكن ظاهرا
في اللفظ كان منتجا مثل الخلط الضروري بغيره إذا كانا موجبتين على ما سيأتي **قال** ثم في المطلقات
الصرفة والممكنات فلأن الخلاف فيها ذلك بعينه ولا قياس منها عندنا في هذا الشكل وذلك لأن الشيء الواحد بل الشيئين
المحمول أحدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه وعليهما بالإيجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد
يوجب ويسلب عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد أو جزئيات شيئين أحدهما محمول على الآخر لا يوجب شيء
من ذلك أن الشيء مسلوب عن نفسه أو أحد الشيئين مسلوب عن الآخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب
أحدهما عن الآخر فلا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولا على الآخر فلا يلزم إذا لا إذ كر سلب ولا إيجاب
فلا يلزم نتيجة **قلت** أنه حكم أولا أنه لا قياس عن المطلقات العامة ولا عن الممكنات العامة ثم ثانيا
أنه لا قياس عن المطلقات الخاصة والممكنات الخاصة وحجة ذلك ما ذكرناه لكنا نعيدها لنبين ألفاظ الكتاب
فنقول الشيء الواحد قد يحمل عليه الشيء الواحد تارة بالإيجاب وتارة بالسلب مثل أن يقال زيد ضاحك
زيد ليس بضاحك ولا يوجب ذلك سلب الشيء عن نفسه بل الشيئان المحمول أحدهما على الآخر قد يحمل على أحدهما
الآخر
ما يسلب عن الآخر ولا يلزم من ذلك سلب أحدهما عن الآخر مثل ما إذا قلنا هذا الإنسان ضاحك هذا الناطق



ليس بضاحك ثم لا يجب أن يقول هذا الإنسان ليس هذا الناطق وهذا إذا كان الأصغر والأكبر شيئين جزئيين أما إذا
كانا كليين فالأمر كذلك أيضا فإنه يصح أن يحمل الشيء بالإيجاب المطلق على جزئيات كلي ويسلب ذلك بالسلب المطلق
أيضا عن تلك الجزئيات مثل أن يقول كل واحد من الناس ضاحك ولا واحد من الناس بضاحك ولا يلزم سلب تلك
الجزئيات عن أنفسها وأيضا يصح أن يوجد كليان متلازمان ثم يحمل على جزئيات أحدهما ما يسلب عن جزئيات الآخر
مثل أن يقول كل إنسان ضاحك ولا شيء من الناطق بضاحك ثم لا يلزم أن يسلب الناطق عن الإنسان فظهر أن
الجزئي الواحد بل الجزئيات المتوافقات بل جزئيات الكلي الواحد بل جزئيات الكليين المتوافقين قد يصح أن يحمل
على كل واحد من هذه الأقسام الأربعة شيء بالإيجاب المطلق ثم بالسلب المطلق ومع ذلك فلا يصح سلب شيء من هذه
الأقسام الأربعة عن أنفسها بل الحق في هذه المواضع الإيجاب وأيضا فالجزئيات المتباينات أو الكليات المتباينات قد يوجب
على أحدها شيء بالإيجاب المطلق ويسلب عن الآخر بالسلب المطلق ويكون الحق هناك السلب ولما كان اللازم
الحق تارة السلب وتارة الإيجاب علم أنها عقيمة وأقول الحاصل من هذه التطويلات أن الاشتراك في شيء من
الصفات كما يكون ذلك للمتماثلات فقد يكون أيضا للمختلفات وإذا كان ذلك مشتركا بين المتباينات والمتوافقات
لا جرم لا يمكن الاستدلال بالاشتراك في اللازم سلبا كان أو إيجابا على كون تلك الملزومات متوافقة أو متباينة
وأما الاختلاف في اللازم الواحد فلما لم يكن إلا للأشياء المختلفة لا جرم صح الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على تباين
الملزومات وأما المجهول لأن الإمكانية والوجودية الصرفة فهي من قبيل العوارض والاختلاف في العوارض لا يوجب
اختلاف المعروضات فإن الشيء الواحد قد يختلف عوارضه لا جرم كانت الأقيسة الممكنة والوجودية والمختلطة منها
غير منتجة وأما الممكنات العامة والمطلقات العامة فلأجل كونها محتملة للممكنة والمطلقة الخاصتين لم يكن أيضا منتجا عندنا
جامل النتيجتين في أقيسة هذا الشكل والله أعلم **قال** والذين يحتجون في الإنتاج عن المطلقتين
المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية بما سنذكره مني لا يبطل في المطلق العام والوجودي العام لأن اعتمد هنا كل إما
العكس وإما لا ينعكس في السالبة والخلف باستعمال النقيض وشرائط فيها الحجج **قلت** الذين يعتقدون
أن المطلقين ينتجان يبرهنون على ذلك إما بالعكس أو بالخلف وكلا الطريقين لا يصح فإذا قلنا بالإطلاق كل ب ج
وبالإطلاق لا شيء من أ ج فهم اعتقدوا أنه ينتج بالإطلاق لا شيء من ب أ وذكروا في بيانه العكس والخلف
أما العكس فقالوا نعكس الكبرى السالبة ونضمها إلى الصغرى لكنا قد ذكرنا أنه لا تقبل العكس وأما الخلف فقالوا
إن كذب لا شيء من ب أ صدق نقيضه وهو بعض ب أ ونضمه إلى الكبرى وهو لا شيء من أ ج ينتج

من الاول لبعض ب ليس ج وهو مناقض الصغرى الحقة ان كل ب ج لكنا قد ذكرنا ان المطلقتين لا يتناقضان بمجرد الاختلاف في السلب والايجاب فظهر ان هاتين الحجتين غير متمشيتين في المطلق **قال** بل انا نجتهد في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس او الا في بابها تنعكس وقد علمت ان اخص القضايا السالبة كذلك فهناك ان كان نتاليف من مطلقتين او ضروريتين او من مطلقة عامة وضرورية فالشرط ان تختلف المقدمتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية والحكم في الجهة للسالبة المنعكسة ○

**قلت** لما فرغ عن اقامة الحجة على عدم انتاج المطلقتين وبين ضعف حجتهم بين في ذلك ان السالبة المطلقة اذا كانت منعكسة فان القياس المنعقد منه يكون منتجا لكن عند حصول شرطين الاول الاختلاف في الكيفية وقد برهنا عليه الثاني كلية الكبرى وبرهانه ان الاكبر الذي حمل على بعض الاوسط قد يكون غير محمول على الاصغر مثل قولنا كل ثلج ابيض وليس كل انسان ابيض والحق انه لا شيء من الثلج بانسان وقد يكون محمولا عليه مثل قولنا كل انسان ناطق وليس كل حيوان ناطقا والحق ان كل انسان حيوان فلما اختلف علم عقمها اما اذا جعلنا هذه الكبرى الجزئية صغرى مثل ان يقول ليس كل حيوان ناطقا وكل انسان ناطق لزم ليس كل حيوان انسانا وهو صادق لان سلب الخاص عن بعض العام صادق واما على التقدير الاول فيلزم سلب العام عن بعض الخاص وهو كاذب واما قوله والحكم في الجهة للسالبة المنعكسة وهذا هو مذهب المتقدمين والشيخ رجع عن ذلك في ساير كتبه مثل الشفاء والاوسط والنجاة فزعم ان الضروري اذا اختلط بالمطلق كانت النتيجة ضرورية سواء كانت السالبة مطلقة او لم تكن وبالغ في ابطال مذهبهم وطول فيه ولا ادري كيف اختار هنا ولعله غلط وقع من جهة الناسخ وبالجملة فالحق ما ذهب اليه في ساير كتبه ونحن نذكر ما قيل في هذه المسالة على الاختصار **قال** المتقدمون اذا كان بالوجود لا شيء من ج ب وبالضرورة كل ب ا فالنتيجة بالوجود لا شيء من ج ا والادلة ثلثة الاول انا نعكس الصغرى السالبة ونجعلها كبرى هكذا كل ا ب بالضرورة وبالوجود لا شيء من ب ج فبالوجود لا شيء من ا ج منعكس الى لا شيء من ج ا الجواب من وجهين احدهما ان عكس الوجودية لا يكون وجودية صرفة لما بينا بل مطلقة محتملة للضرورة الثاني لو سلمنا ذلك لكنا بينا ان الوجودية المنعكسة لا يتالف مع الصغرى الضرورية في الشكل الاول ولو جعلنا عكسها مطلقة منعكسة كان الصغرى الضرورية معها تنتج نتيجة وعكس السالبة الضرورية سالبة ضرورية وذلك هو مذهبنا الحجة الثانية قالوا لو كانت النتيجة بالضرورة لا شيء من ج ا لكان عكسها وهو بالضرورة لا شيء من ا ج حقا فنجعلها كبرى ونجعل عكس كبرى القياس صغرى هكذا بعض ب ا وبالضرورة لا شيء من ا ج ينتج بالضرورة



بعض ب ليس ج وهذا خلف لان الصغرى الوجودية للقياس الاول كان هكذا بالوجود لا شيء من ب ج فيكون عكسه ايضا وجوديا وهو لا شيء من ج ب وقد لزم من فرضنا النتيجة ضرورية قولنا بعض ج بالضرورة ليس ب وهو مناقض الصغرى الحقة فاذا النتيجة ليست ضرورية بل وجودية فالنتيجة تابعة للسالبة المنعكسة الجواب ان الشيخ ذكر في الشفاء جوابا طويلا لا ارتضيه لكن الذي اقول عليه ان الخلف انما لزم اذا كان عكس الصغرى السالبة الوجودية سالبة وجودية وقد بينا انه لا يكون كذلك بل عكسها سالبة مطلقة عامة محتملة للضرورة فكيف ينافي السالبة الجزئية الضرورية ○ الحجة الثالثة تمسكوا بهذا المثال بالوجود لا شيء من الابيض حيوان وبالضرورة كل انسان حيوان فالنتيجة بالوجود لا شيء من الابيض بانسان الجواب ان الصغرى السالبة كاذبة لان بعض ما يقال له ابيض فهو بالضرورة حيوان الا ان يقال المراد منه ان الابيض من حيث هو ابيض ليس حيوانا لكن هذه السالبة لا تنافي تلك الموجبة الضرورية او يقال المراد منه انه اذا لم يوجد من الحيوانات ما يكون ابيض فانه يصدق في ذلك الوقت لا شيء من الابيض حيوان ولكن ان اخذوا الصغرى على هذا الوجه لم تكن الكبرى ضرورية اذ يحتمل ان لا يوجد في بعض الاوقات احد من الناس فحينئذ يكذب قولنا كل انسان حيوان والشيخ طول في هذا الموضع من الشفاء وحاصله ما اوردناه فاما اقامة البرهان على ان النتيجة تابعة للسالبة المنعكسة في هذا الاختلاط فلم يذكره بعد ذلك مثل ان الاوسط اذا كان ضروريا لاحدهما وغير ضروري للاخر وجب ان يكون بين الطرفين مباينة ضرورية والا كان ضروريا لاحدهما لا يكون ضروريا للاخر فظهر ان العبرة في هذا الشكل ليس بالسالبة المنعكسة **قال** فالضرب الاول كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير ولا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى **قلت** ما ابدع قوله العبرة في الجهة للكبرى انما تظهر في المختلطات لا في القياسات البسيطة وقد بينا انه ليس الامر كذلك ○ الضرب الثاني لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الصغرى فينتج فلا شيء من ا ج ثم نعكس النتيجة فيكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة ما ينعكس اليها المطلق من المطلق والثالث مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا وبينه بما عرفت الرابع مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف ليكن د البعض الذي من ج وليس ب فيكون لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا وبعض ج د فليس كل ج ا ومن هذا يعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن ان يبين هذا الضرب بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى جزئية فلا ينتج منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس عن جزئيتين

قلت أما الحكم في نتاج هذه الضروب اما تابعة للسالبة في الجهة فقد بينت انه ليس كذلك فلا فائدة في اعادة
ذلك تكرارا ولكل واحد من الضروب فلنتكلم الآن في غرض آخر فنقول هذا الشكل ايضا يشتمل على ستة عشر قرينة كالشكل الاول
الا انا لما اسقطنا الكبرى الجزئية سالبة كانت او موجبة فقد سقط منها ثمانية ولما اعتبرنا اختلاف المقدمتين في الكيفية
سقطت من الثمانية الباقية اربعة اخرى وبقيت القراين المنتجة اربعة ولما كانت قراينها غير بينة الانتاج احتيج الى ما
يبينها الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا
بيانه من وجوه ثلثة الاول وهو البرهان اللمي ان الباء لما كان حاصلا لكل الجيم وغير حاصل لشيء من الالف كان بين الجيم
والالف مباينة اذ لو لم يتباينا لكان الالف موصوفا بالباء كما ان الجيم موصوف به الثاني انا اذا عكسنا الكبرى ارتدت
القرينة الى ثاني الشكل الاول هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج المطلوب الثالث الخلف انه لو كذب لا شيء من ج ا صدق
نقيضه وهو بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وكل ج ب هذا خلف الضرب الثاني من كليتين والصغرى
سالبة لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا وبيانه بالطرق الثلاثة الا انا نحتاج هنا الى عكسين فانا نعكس
الصغرى ونجعلها كبرى ثم نعكس النتيجة الثالث من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى بعض ج ب ولا شيء من
ا ب فبعض ج ليس ا لانه لما كان الباء حاصلا في بعض الجيم وهو غير حاصل في شيء من الالف كان الالف مباينا لذلك البعض
من الجيم فاما العكس والخلف فهو ظاهر الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ليس كل ج ب وكل ا ب
فليس كل ج ا لان الباء لما لم يكن حاصلا لبعض جيم وهو حاصل لكل الالف كان بين الالف وبين ذلك البعض من الجيم مباينة
واما طريق العكس فهنا غير ممكن لان الصغرى سالبة جزئية لا يقبل العكس والكبرى موجبة كلية وهي تنعكس جزئية
والجزئيتان لا تنتجان واما الخلف فهو انه لو كذب ليس كل ج ا صدق نقيضه وهو كل ج ا وكل ا ب فكل ج ب
وكان حقا انه ليس كل ج ب هذا خلف وفيه طريق آخر يسمى بالافتراض وهو ان نأخذ من ذلك البعض الخارج
من الشكل الاول فليفرض الجيم الذي ليس ب د فنقول لا شيء من د ب ونضم اليه الكبرى وهي كل ا ب ينتج من
هذا الشكل لا شيء من د ا وهو احد القياسين ثم نقول بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج بعض ج ليس ا وهو المطلوب
وقول الشيخ هنا ان العبرة في الجهة بالسالبة فقد عرفت ان الامر ليس كذلك قال هذا كله وليس
في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فانما اوردناه في منع انعقاد القياس
عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط فان كان من الجنس الذي يستعمله الآن والمطلق
سالبة فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشروط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور ينتج

٦١

بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج ولكن النتيجة التي عرفتها في الشكل الاول وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك
لم يكن قياس الا في تفصيل الاحتجاج اليه هنا قلت قد عرفت ان اختلاط الممكن والمطلق يقع على ستة عشر وجها ثابتة
منها لا ينتج فان الممكن العام والخاص اذا اختلط بالمطلق العام والوجودي العام مع احتمال ان تجعل الكبرى مطلقا تارة
وممكنة اخرى حصلت ثمانية اختلاطات غير منتجة بالبرهان المذكور فاما الممكنتان اذا اختلطتا بالمطلقة العرفية والوجودية
العرفية فان كانت الكبرى سالبة مطلقة كان الاختلاط منتجا فلنذكر ضربيه الضرب الاول كل ج ب بالامكان
العام او الخاص ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس ينتج بالامكان لا شيء من ج ا بالامكان العام بيانه اما بطرق
الثلثة اما اللمي فلان الاصغر ممكن الاتصاف بالاوسط وكلما اتصف بالاوسط استحال اتصافه بالاكبر فامكان اتصافه بالاوسط
المنافي للاكبر يوجب امكان خلوه عن الاكبر وكما انا اذا حكمنا بامكان اتصاف الاصغر بالاوسط بحيث تصدق ذلك الامكان
سواء كان ذلك الاتصاف حاصلا او غير حاصل فكذلك يجب الحكم بامكان خلوه عن الاكبر بحيث يصدق ذلك الامكان
سواء كان ذلك الخلو حاصلا او غير حاصل وذلك هو الامكان العام اما بيانه بالعكس فهو انا اذا عكسنا الكبرى
كانت الصغرى ممكنة والكبرى مطلقة منعكسة في الشكل الاول واما بالخلف فهو انه ان كذب لا شيء من ج ا بالامكان
العام صدق بالضرورة بعض ج ا ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس فبالضرورة بعض ج ليس ب وكان كل ج ب
بالامكان هذا خلف اما اذا جعلنا كبرى هذا الضرب وجودية منعكسة فربما تظن ان النتيجة ممكنة خاصة لاجل ان
الكبرى الوجودية ينعكس وجودية وذلك ينتج في الشكل الاول ممكنة خاصة والحق انه لا ينتج الا ممكنة عامة لما بينا
ان عكس السالبة الوجودية سالبة مطلقة عامة وهي مع الصغرى الممكنة تنتج ممكنة عامة كما ذكرناه الضرب الثاني
لا شيء من ج ب بالامكان العام او الخاص وكل ا ب بالاطلاق المنعكس ينتج بالامكان العام لا شيء من ج ا لكن
لا يمكن بيانه بالعكس لان الصغرى السالبة الممكنة لا تنعكس والكبرى المطلقة الموجبة تنعكس جزئية فان جعلناها
كبرى كانت الصغرى سالبة والكبرى جزئية في الشكل الاول وان جعلناها صغرى والسالبة كبرى كان ذلك هو الشكل
الرابع بل بيانه بالوجوه التي لان الاوسط لما كان لازما للاكبر وهو ممكن الزوال عن الاصغر كان الاكبر ايضا ممكن الزوال لان
لازم الشيء اذا كان ممكن الزوال كان ملزومه ايضا كذلك ويمكن ان يبين بالخلف ايضا كما ذكرناه اما ان جعلنا كبرى هذا
الضرب وجودية منعكسة فالحكم ايضا ذلك بعينه هذا كله اذا جعلنا الكبرى مطلقة اما اذا جعلناها ممكنة لم ينتج
اصلا فالضرب الاول بالاطلاق المنعكس كل ابيض فهو مفرق للبصر وبالامكان العام او الخاص لا شيء من الجسم بمفرق للبصر
فلا يمكن ان ينتج لا شيء من الابيض بجسم واما انه لا ينتج لان دوام مفرقية البصر للجسم عند حصول الابيضية له لا ينافي امكان

سلب معرفة البصر عن الجسم في وقت لآخر وبالجملة فهذا النوع من السلب والايجاب لا يكون متنافيا فلم يكن ذلك منتجا فاما
ان جعلنا الصغرى وجودية منعكسة فالحكم في ذلك ايضا بعينه الضرب الثاني بالاطلاق المنعكس لا شيء من ج ح وبالامكان
العام او الخاص كل ا ح هذا ايضا غير منتج لنا اذا قلنا لا شيء من المتحرك بساكن وبالامكان كل جسم ساكن لا يلزم لا شيء
من المتحرك بجسم لان المتحرك معنى انه جسم دائما يسلب عنه الساكن ما دام متحركا ويكون الساكن ممكن الوجود لكل جسم فلا يلزم
من منافاة الساكن للمتحرك ما دام متحركا وامكان ثبوته للجسم وقوع المنافاة بين المتحرك والجسم فاما ان جعلنا الصغرى وجودية
منعكسة فان كانت الكبرى ممكنة عامة فهو عقيم لما ذكرنا وان كانت الكبرى ممكنة خاصة مثل لا شيء من ج ح بالوجود وكل ا ح
بالامكان الخاص فقال صاحب البصائر النتيجة موجبة جزئية ممكنة عامة لانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى ليرجع الى
الاول فينتج لا شيء من ا ح بالامكان الخاص والسالبة الممكنة الخاصية لا تنعكس الا اذا قلبناها الى الايجاب ثم نعكس موجبة
جزئية ممكنة عامية فاما ان كانت الصغرى مطلقة منعكسة وهي محتملة للضرورية والوجودية فبتقدير كونها ضرورية
يكون النتيجة ضرورية لانا نعكس السالبة فيصير بالضرورة لا شيء من ح ج ونضمها الى الكبرى هكذا كل ا ح بالامكان فبالضرورة
لا شيء من ح ج فبالضرورة لا شيء من ا ج فبالضرورة لا شيء من ج ا وبتقدير كون المطلقة وجودية منعكسة كانت النتيجة
جزئية موجبة ممكنة عامية واذا كانت النتيجة تارة سالبة ضرورية وتارة جزئية موجبة ممكنة كان عقيما فالحاصل
ان الصغرى ان كانت مطلقة منعكسة كان القياس عقيما وان كانت وجودية منعكسة لم يكن عقيما واعلم ان ذلك بناء
على ان الصغرى السالبة الوجودية تنعكس وجودية صرفة حتى تعلم ان النتيجة الحاصلة منه ممكنة خاصة فحينئذ
تنقلب ممكنة جزئية عامة ونحن قد بينا ان عكس الوجودي مطلق منعكس فبطل هذا الفرق بل الحق ان هذا الاختلاط
غير منتج للعلة التي ذكرنا فاما في ساير الاختلاطات فالحاصل في اختلاط الممكنة والمطلق ان الكبرى اذا كانت سالبة مطلقة
كان منتجا يمكن بيانه بالطرق المذكورة وان كانت الكبرى موجبة مطلقة كان منتجا لكن لا يبين بالعكس بل بالخلف واما ان كانت
الكبرى ممكنة فانه لا ينتج اصلا فنقول النتيجة ان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور رجع بالعكس الى الشكل
الاول او الخلف فانتج لكن النتيجة التي عرفتها في الشكل الاول بعينها لان الكبرى ان كانت مطلقة سالبة منعكسة
نرجع هذا العكس الى الشكل الاول وكانت النتيجة ممكنة عامية فان كانت السالبة المنعكسة وجودية كان عكسها
في المشهور وجوديا وكانت النتيجة ممكنة خاصة وفي التحقيق كان عكسها مطلقا منعكسا وكانت النتيجة ممكنة عامة
وقوله وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياس ففيه نظر لما بينا ان من ذلك ما يكون منتجا
وقوله الا في تفصيل لا يحتاج اليه هنا وهو ان يكون المقدمتان مختلفي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه وكان احدها



الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشيء ح فيكون فيه وجب أو لا يكون والاخرى كون ما هو ح دائما ما دام موصوفا
بذلك يريد به ان احدى المقدمتين اذا كانت مطلقة منعكسة او وجودية منعكسة كان الاوسط لا محالة دائما بدوام
وصف الموضوع في مقدمة والمقدمة الاخرى اذا كانت ممكنة خالية عن الضرورة المطلقة والمقيدة او كانت وجودية
من جنس ما لا ينعكس وهي التي يكون المحمول في بعض اوقات وصف الموضوع فحينئذ يكون الاوسط بالنسبة الى احد الطرفين
دائما بدوام الوصف الذي جعل معه موضوعا وبالنسبة الى الطرف الاخر يكون خاليا عنه فذلك يوجب تباين الطرفين
اذ لو لم يتباينا لكانت تلك الضرورة المقيدة حاصلة للطرفين ولكنا قد بينا ان هذه المباينة لا يلزم اذا كانت المطلقة
كبرى اما اذا كانت صغرى فلا يلزم ذلك **قال** وجب ان نقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان
على هذه الصورة **أقول** اذا كان احدى المقدمتين ضرورية والاخرى وجودية او ممكنة كانت النتيجة ضرورية لمثل
العلة التي ذكرناها الان لان الاوسط بالنسبة الى احد الطرفين ضروري وبالنسبة الى الطرف الاخر غير ضروري فالضرورة ثابتة
في احد الطرفين دون الاخر وذلك يوجب تباين الطرفين والاستحالة الاختلاف في ثبوت الضرورة وعدمها **قال** بعد
ان يعلم ان في هذا الخلط زيادات قياس الى اخر الباب **قلت** الموجبتان والسالبتان اذا كانت احداهما ضرورية
والاخرى غير ضرورية فينتجان نتيجة ضرورية فان ح اذا كان ثبوته للجيم او لما يعرض جيا غير ضروري وثبوته للالف والمالوف
الضروري وجب ان يكون بين الجيم والالف تباين ضروري لا يدخل احدهما في الاخر ولا يكون ذلك الدخول ممكنا واعلم
ان ما بين المقدمتين وان كانتا غير مختلفين في الكيفية ظاهرا لكن الاختلاف حاصل في التحقيق لان ضرورية ذلك المحمول
حاصلة لاحد الطرفين بالضرورة ومسلوبة عن الطرف الاخر بالضرورة فانا يمكننا ان نقول بالضرورة كل ا ضروري له ح و
بالضرورة لا شيء من ج ضروري له ح ينتج بالضرورة لا شيء من ج ا فالحاصل ان امثال هذا عند التحقيق قياس مركب من
قضيتين ضروريتين مختلفتين في السلب والايجاب ولولا ذلك لم يكن القياس منتجا في هذا الشكل ٥ **الشكل**
**الثالث** الشرط في كون ترايبه منتجا ان يكون الصغرى موجبة في حكمها كما علمت ومنها كلي ايهما كان اقول الاوسط
في هذا الشكل موضوع للاكبر والاصغر وكل محمولين يحملان على شيء واحد فقد التقيا في ذلك الشيء وذلك يقتضي حمل
احدهما على الاخر ولكن لا يجب ان يكون ذلك الحمل كليا اذ من الجائز ان يكون المحمول اعم من الموضوع فالبعض الحاصل
منه في ذلك الموضوع وان صار ملاقيا للمحمول الثاني الا ان البعض الاخر يمكن ان لا يكون ملاقيا له بل مباينا عنه
فلهذا لم يكن نتيجة هذا الشكل الا جزئية ونقول يجب ان يكون احدى المقدمتين كلية اذ لو كانتا جزئيتين لكان من الجائز
ان يكون البعض الذي فيه الاصغر مغايرا للبعض الذي فيه الاكبر فلا يحصل الالتقاء بينهما واما ايجاب الصغرى

فلان الأصغر المسلوب عن الأوسط يحتمل أن يكون خارجا عن الأكبر مباينا له مثل قولنا لا شيء من البياض بسواد و
كل بياض مفرق للبصر والحق هنا هو السلب ويحتمل أن يكون داخلا فيه مثل ما اذا قلنا في الكبرى وكل بياض لون
والحق هنا الايجاب عن بعض العام وذلك غير منكر واعلم ان قراين هذا الشكل ايضا ستة عشر فاذا الغينا الصغرى السالبة
كلية كانت أو جزئية سقط منها ثمانية واذا شرطنا كلية احدى المقدمتين سقط قرينتان وبقيت المنتجة ستة
ثم منها ما يكون كبراها كلية ومنها ما يكون جزئية موجبة ومنها ما يكون جزئية سالبة فالذي يكون كبراه كلية يرتد
بعكس الصغرى الى الأولى والذي كبراه جزئية لا يرتد بعكس واحد الى الأول لانا لو عكسنا صغراه كانت جزئية
ولا قياس عن جزئيين بل يجب أن يعكس الكبرى ويجعلها صغرى ثم يعكس النتيجة **قال** واعلم ان العبرة في هذه
الجهة المختلطة وفي التي تنتج في الشكل الأول منها كل قياس مما أوردناه انما هي الكبرى الى آخر الفصل **قلت** جهة
النتيجة في هذا الشكل مثل جهتها في الشكل الأول فحيث كانت النتيجة هناك تابعة للكبرى كانت هنا كذلك وحيث كانت
ثم تابعة للصغرى كانت هنا أيضا كذلك لأن هذا الشكل يرتد الى الأول بعكس الصغرى ان كانت الكبرى كلية وان كانت
جزئية فيبين بطريق الافتراض ان النتيجة تابعة للكبرى والأولى أن نعد القراين ونبين ما ادعيناه في كل واحد منها
الضرب الأول كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا والجهة ما يكون حاصلة في الأول لانا اذا عكسنا الصغرى صارت
فكذا بعض ب ج وننتج المطلوب ويبين أيضا بالخلف وفيه طريق آخر هو ان الألف والباء لما اجتمعا في الجيم حصل بينهما
التقاء فيه ثم يحتمل أن يكون لهما في غير الجيم التقاء ويحتمل أن لا يكون فاذا الالتقاء الجزئي حاصل باليقين فبعض ب ا
الضرب الثاني من كليين والكبرى سالبة الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية الضرب الرابع من جزئية
موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى فهذه الضروب الأربعة يرتد الى الأول بعكس الصغرى لا جرم جهة النتيجة هي الحاصلة
في الأول الضرب الخامس من موجبتين والكبرى جزئية مثاله بالامكان كل ج ب وبالضرورة بعض ج ا فينتج بعض ب ا
بالضرورة فلو عكسنا صغراه صارت جزئية ولا قياس عن جزئيين بل يعكس كبراه ثم يعكس النتيجة هكذا بعض ا ج
وكل ج ب فبعض ا ب ونعكس بعض ب ا واما بيان الجهة فبالافتراض لنفرض الجيم الذي هو بالضرورة ا د فنقول
بالضرورة كل د ا ثم نقول كل د ج وكل ج ب بالامكان فكل د ب بالامكان ثم نقول كل د ب بالامكان وكل د ا
بالضرورة ينتج بعض ب ا بالضرورة فظهر ان جهة النتيجة في هذا الشكل مثل ما يكون في الشكل الأول لكنها تبين في احدى
العكس بالعكس وفي ذي العكسين بالافتراض وقد اعتقد قوم ان جهة النتيجة في ذي العكسين مثل جهة الصغرى لأنا
نحتاج الى أن نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فاذا عكسنا تلك النتيجة بقيت تلك الجهة بعد العكس ونحن قد بينا ان العكس



لا يحفظ الجهة فبطل ظنهم ٥ الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى بالامكان كل ج ب
وبالضرورة ليس بعض ج ا فبالضرورة ليس كل ب ا وهذا لا يمكن بيانه بالعكس لأن الكبرى الجزئية لا تنعكس والصغرى تنعكس
جزئية ولا قياس عن جزئيتين وانما يمكن بيان النتيجة اما بالخلف وهو مشهور أو بالافتراض وهو أيضا يبين الجهة فلنفرض
الجيم الذي ليس الف د فلا شيء من د ا ثم نقول وكل د ج وكل ج ب فكل د ب ثم نقول وكل د ب وبالضرورة لا شيء (وبالامكان خ) (بالضرورة خ)
من د ا ينتج بالضرورة ليس كل ب ا ويمكن أن يبين بالطريق الذي ذكرناه انه اذا كان بالامكان كل ج ب فالباء والذي يكون
في الجيم الذي يستحيل اتصافه بالالف يجب أن يستحيل اتصافه بالألف فبالضرورة ليس بعض ب ا وهو المطلوب فظهر هناك
النتيجة تابعة للكبرى الا في موضع الاستثناء في الشكل الأول فانه ما يكون كذلك ٥ **النهج الثامن في القياسات**
**الشرطية وفي توابع القياس** ٥ **قلت** ان المقترنات الحاصلة في الشرطيات كثيرة واستقصاء القول فيها يستدعي
كلاما مفردا والشيخ هنا اقتصر على ما هو الأقرب الى الفهم مما أورده المقترنات الكائنة من المتصلات ولا بد من اشتراكها
في جزء فاما ان يكون الأوسط تاليا في الأول ومقدما في الثاني وهو الشكل الأول واما أن يكون تاليا فيهما جميعا وهو الشكل الثاني
واما ان يكون مقدما فيهما جميعا وهو الشكل الثالث والشرائط المعتبرة في كل شكل من هذه هي الشرائط المعتبرة في الحمليات
ولكن في الضرب الأول من الشكل الأول الذي هو أكمل قياسات هذا الباب شك وهو انا اذا قلنا كلما كان الاثنان فردا
فالاثنان عدد وكلما كان الانسان عددا فالانسان زوج فالمقدمتان صادقتان والنتيجة فكلما كان الاثنان فردا فالاثنان
زوج وهي كاذبة والجواب ان الصغرى كاذبة في نفسها وصادقة بحسب الالزام وكذلك النتيجة فان كانت كاذبة
في نفسها لكنها صادقة بحسب الالزام ويجب أن تعلم ان هذه الأقيسة انما تفيد اذا كانت المتصلة لزومية فاما اذا كانت
اتفاقية فلا فايدة فيها وما ذكر من الاقترانات ما يحصل من اختلاط المنفصل والحملي وذلك على قسمين الأول ان يكون
الحملية صغرى والقريب فيه من الطبع ما كان على منهاج الشكل الأول وهو أن يكون الحملية موجبة ومحمولها يكون موضوعا لأجزاء
الانفصال ويكون المنفصلة كلية ومثاله المذكور في الكتاب الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد وقد ينعقد القياس
هنا على هيئة الشكل الثالث لكنه يكون بعيدا عن الطبع فاما على هيئة الشكل الثاني فلا ينعقد أصلا واما اذا كانت
المنفصلة صغرى فالقريب من الطبع ما يكون على هيئة الشكل الأول ويكون الاقتران مع حمليات بعدد اجزاء الانفصال
ويكون مشتركة في محمول واحد ويكون اجزاء الانفصال مشتركة في الموضوع ولكل حملية اشتراك مع جزء من اجزاء الانفصال
والنتيجة حملية ومثاله المذكور في الكتاب كل ا اما ب واما ج واما د وكل ب ه وكل ج ه وكل د ه فكل ا ه ثم ذكر بعد ذلك
لخلاف الحملي والمتصل وذلك ما يكون المتصلة صغرى والحملية كبرى ويكون الحملية مشاركة لتالي المتصلة لكونه أقرب

هذه القياسات إلى الطبع والحق أن تحليل قياس الخلف إلى هذا النوع وأنت تعلم أنه ينعقد فيه الأشكال الثلثة
والشرايط المذكورة هناك معتبرة أيضا هنا ويكون النتيجة متصلة مقدمها مقدمة الشرطية وتاليها نتيجة التأليف من
تاليها المقترن بالحملية وقد علمت أن المتصلة قد يكون مركبة من متصلتين مثل قولنا إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
فكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود ثم إذا ضممنا إلى ذلك متصلة من حمليتين تشارك تالي تاليها هكذا وكلما كان الليل
موجودا فالأعشى لا يبصر ينتج متصلة من متصلين مقدمها مقدم الأولى وتاليها نتيجة التأليف من تاليها المقترن بالمتصلة
الأخرى هكذا إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كانت الشمس غاربة فالأعشى لا يبصر فهذا مقدار
ما أورده في هذا الكتاب من الشرطيات ○ **إشارة** إلى قياس المساواة أنه ربما عرض إلى آخره **قلت**
إنما أفرد قياس المساواة بالذكر لاشتماله على عدة من المباحث الأول أنه إذا كان ج مساويا لب وب مساويا
لد فالناس يظنون أنه يلزم منه أن ج مساو لد وليس كذلك بل اللازم منه أن ج مساو لمساوي د ثم إن نضم
إلى هذه النتيجة مقدمة أخرى وهي أن مساوي المساوي مساو حتى يلزم منه أن ج مساو لد الثاني أن الأوسط
فيه غير متكرر بل المتكرر بعضه الثالث أن موضوع النتيجة يكون موضوعا للصغرى ومحمولها يكون محمولا في الكبرى
وقد بينا أن محمول نتيجة القياس الأول في هذا الباب ليس مجرد محمول الكبرى بل ذلك محمول الكبرى مع بعض الأوسط
الرابع أنه لا يطرد في سائر المواد فإنا إذا قلنا ج مخالف لب وب مخالف لد لا يلزم أن يكون ج مخالفا لد
فإن مخالف المخالف ربما يكون مماثلا الخامس أن استعماله في هذه المادة أيضا نوع اشكال لأنه إذا كان ج مساويا
لب وب أيضا مساويا لد فيكون ج مساويا لمساوي د وج مساو لد لأن مساوي المساوي مساو فهذا خلف لأن المساواة
بعد المغايرة ولما كان هذا النوع من القياس مشتملا على هذه المباحث لا جرم أفرده بالذكر ○ **إشارة** إلى
القياسات الاستثنائية **قلت** والاستثنائي مؤلف من مقدمتين إحداهما لا محالة شرطية والثانية يجوز أن يكون
حملية أو شرطية لكنها بالجملة وضع لأحد جزئي الشرطية أو نقيضها ويلزم من ذلك وضع الجزء الثاني أو رفعه فإن كان
جزء الشرطي شرطيا فهي شرطية وإن كان حمليا فهي حملية **قال** والاستثنائية إما أن يوضع فيها متصلة
إلى آخره **قلت** الاستثنائي إما أن يكون متصلة أو منفصلة فإن كانت متصلة فاستثناء عين المقدم
ينتج عين التالي لأنه متى وجد الملزوم وجد اللازم واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لأن عدم اللازم
دليل على عدم الملزوم وأما استثناء نقيض المقدم فلا ينتج إذ من المحتمل أن يكون التالي أعم من المقدم ولا يلزم
من عدم الخاص عدم العام وكذلك استثناء عين التالي لا ينتج إذ لا يلزم من وجود العام وجود الخاص أما إذا كانت

الشرطية منفصلة فإما أن يكون حقيقية أو لا يكون فإن كانت حقيقية فإما أن يكون ذات جزئين أو أكثر فإن كانت ذات جزئين ٦٤
فاستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر واستثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الآخر فيكون هناك نتائج أربعة فأما إن كانت
ذات ثلثة أجزاء مثل أن يقول العدد إما أن يكون زائدا أو ناقصا وإما مساويا فإذا استثنيت عين أيها شئت أنتج نقيض البواقي
وذلك يحتمل وجهين الأول أن لا يكون النتيجة واحدة بل نتيجتان مثل ما إذا قلنا فهو مساو ينتج فليس بزائد ولا بناقص
والثاني أن ينتج نقيض المنفصلة التي يتم من الباقيين مثل أنه مساو فليس إما زائدا أو إما ناقصا وأما إن كانت المنفصلة
غير حقيقية فإن كانت مانعة الجمع كان استثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر لأنهما وصفان يمتنع اجتماعهما فأمكن الاستدلال
بثبوت أحدهما على انتفاء الآخر واستثناء نقيض أحدهما فلا يكون ينتج عين الآخر لأنهما وصفان يجوز خلو المحل عنهما فلا يلزم
من ارتفاع أحدهما وجود الآخر وأما إن كانت مانعة من الخلو فاستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر لأنهما وصفان يستحيل
خلو المحل عنهما فأمكن الاستدلال بارتفاع أحدهما على ثبوت الآخر وإلا كان المحل خاليا عنهما وذلك محال وأما استثناء
عين أحدهما فلا يكون منتجا لأنهما وصفان يجوز اجتماعهما ويجوز أن لا يجتمعا فلا يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر وانتفاؤه
**إشارة** إلى قياس الخلف حاصله راجع إلى الاستدلال بامتناع اللازم لأحد النقيضين على امتناع ذلك النقيض
وامتناع ذلك النقيض على حصول النقيض الآخر وتركيبه إنما يتم من قياسين أحدهما اقتراني والثاني استثنائي أما
الاقتراني فلكن المطلوب أنه ليس كل ج ب فنقول إن لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا كان نقيضه وهو كل ج ب
صادقا ونضم معه مقدمة أخرى معلومة الصدق وهي كل ب ا ينتج إن لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج ا
والقياس الاستثنائي تم بأن يستثني نقيض هذه الشرطية فينتج نقيض المقدم وهو أن السالبة الجزئية التي فرضناها كاذبة
ليست كاذبة وقد ذكر بعض الشارحين ها هنا بعينه شكا ضعيفا على هذا القياس ولولا اعتقاد أكثر أهل العصر في قوته
لما أوردناه قال الخلف يفيد نتايج مختلفة فيكون باطلا بيانه أنا إذا بينا أن عكس السالبة العرفية عرفية
بالخلف أمكننا أن نبين بالخلف أيضا أن ذلك العكس مطلق مثل أنه إذا كان لا شيء من ج ب ما دام ج فلا شيء
من ب ج على الإطلاق وإلا فبعض ب ج دائما فيوجد شيء هو ب وج فيكون ذلك الجسم ب وكان ذلك بالملاك
وهذا خلف وأمكننا أن نبين بالخلف أنه ممكن عام إذ لو كذب لا شيء من ب ج بالإمكان العام صدق نقيضه وهو
بعض ب ج بالضرورة فبعض ج ب وكان لا شيء من ج ب هذا خلف فيعلم أن القضية الواحدة لها عكس ولما
لم يساعد الخلف على العكوس الكثيرة كان باطلا وليس لقائل أن يقول إنما ساعد الخلف على الإطلاق والإمكان
العامين لأن العرفية داخلة فيهما لأنا نقول الخلف كما ساعد عليهما ساعد على قضية أخرى لا يكون العرفية داخلة

فيها هكذا اذا كان لا شيء من ج ب ما دام ج فلا شيء من ب ج في بعض اوقات كونه ب فان لم يصدق ذلك صدق
نقيضه وهو بعض ب ج في ذلك الوقت المعين فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج وكان حقا أن لا شيء من
ج ب هذا خلف فظهر بطلانه قياس الخلف الجواب أنا قد بينا أن الخلف عبارة عن الاستدلال بامتناع
لازم النقيض على امتناعه وبامتناعه على صحة النقيض الاخر وذلك لا يستحيل توجيه الطعن عليه والذي يجب تقديم
مقدمة على حل هذا الشك وهي أن كل ما انتج نتيجة فانه بالنسبة إلى ما هو أعم من تلك النتيجة يجب أن يكون مساعدا
وبالنسبة الى ما هو أخص منها يحتمل أن يكون مساعدا او بالنسبة الى ما يعانده يجب أن يكون معاندا او معلوم ان
القضية العرفية أخص من المطلقة العامة والممكنة العامة فالخلف يكون مساعدا عليهما بل القريب الاول من الشكل الاول
اذا ساعد على ان السواد لون يجب أن يساعد على انه من مقولة الكيف وبالجملة فالمساعد على الخاص لو كان منافيا
للعام والمنافي للعام مناف للخاص فالموجب للخاص مناف له هذا خلف فان قلت كما ان المساعد على انتاج الخاص
مساعد على انتاج العام لكن القياس الواحد بصورة واحدة في مادة واحدة لا ينتج اكثر من نتيجة واحدة والخلف هنا
أفاد النتائج الكثيرة فالجواب ان قياس الخلف له صورة واحدة لكنه متى استعمل في مادة واحدة لم ينتج الا نتيجة
واحدة فانك حين ما استدللت بامتناع لازم نقيض العرفية على امتناع نقيضها وبامتناع نقيضها على صدقها لم يلزم من
استعمال الخلف في هذا الموضع الا صدق العرفية ثم لو استعملت صورة الخلف في مادة الامكان واستدللت بامتناع
نقيضه على صحته لزم عند ذلك صدق الامكان فصورة الخلف في المادة الواحدة لم تنتج الا نتيجة واحدة فاما
في المواد فتنتج نتائج مختلفة لكن الا انتج الخاص يجب أن يكون مساعدا على انتاج العام كما بيناه وكذلك اذا انتجنا
بالقياس المستقيم مثل الضرب الأول من الشكل الاول ان الانسان كاتب فلا بد وان يكون مساعدا على انه متحرك بالارادة
ولكن لا من ذلك القياس الاول بل بقياس اخر في ذلك الشكل واما ما ينتج العام فيحتمل أن يكون مساعدا على انتاج
الخاص ويحتمل أن لا يكون فانا إذا عرفنا بقياس مستقيم أن لكل موجود شيء صانع موجود معلوما ثم يبقى الشك في الوصف
الذي هو اخص منه مثل وجوبه او امكانه ولا بد من قياس اخر في بيان انه ممكن أو واجب وبعد ذلك يبقى الشك في كونه
جوهرا أو عرضا فيحتاج إلى قياس اخر وهكذا الى أن ينتهي إلى جهة أخص أوصافه والحاصل ان
متى أبطلنا نقيض وصف عام صار ثبوت ذلك الوصف العام معلوما وبقي الشك في ثبوت الوصف الخاص ويحتاج
إلى استعمال الخلف مرة أخرى في اثبات الوصف الخاص ثم بعد ذلك في الوصف الأخص الى ما بلغ ومن ذلك ظهر الاختلاف
الحاصل بين المستقيم والخلف فهذا الوصف الذي يكون أعم من النتيجة أو أخص منها فاما ما يكون معاندا لها



فالقياس المنتج للشيء يجب أن يكون معاندا لما يعاند النتيجة فان الموجب للشيء ينافي ما ينافيه فاذا عرفت هذه المقدمة
فنقول الخلف لما ساعد على ان عكس العرفية عرفية وجب أن يساعد على كون ذلك العكس مطلقا أو ممكنا لكونهما
أعم منها وأما اذا اخذنا عكس العرفية وجودية منعكسة وهي أخص من العرفية فقد بينا أن المنتج العام لا ينافي انتاج الخاص
ولكن لا بد من الامتحان حتى انه هل يمكن تصحيحه بالخلف ومعلوم ان تصحيحه انما يمكن بابطال جميع اجزاء نقيضه مثل ان نقول
عكس السالبة العرفية سالبة وجودية منعكسة والا لصدق نقيضها ويلزمها اما دوام الايجاب او السلب في بعض أوقات
ثبوت وصف الموضوع ونبين بطلان الاقسام جميعا ولكن وان امكن ابطال الموجبة الدائمة لكن لا يمكن ابطال السالبة الدائمة
واذا لم يمكن لم يجب أن يكون ذلك العكس سالبة وجودية واما ان اخذنا عكس السالبة العرفية سالبة منتشرة
وهي التي يكون سلب محمولها عن موضوعها في بعض أوقات وصف الموضوع لا في كل اوقاته فهذا لا ينافي العرفية التي
يحتاج الى تصحيحها بالخلف ولما قام البرهان الخلفي على تصحيح العرفية استحال قيامه على تصحيح هذه المنتشرة فان هذه المنتشرة انما
يمكن تصحيحها بالخلف اذا اقتدرنا على ابطال اجزاء نقيضها وهي اما دوام المحمول بدوام وصف الموضوع واما الايجاب دائما
لكن لا يمكننا ابطال القسم الاول فاذا تعذر ابطال جميع اجزاء نقيضه استحال تصحيحه بالخلف وعلى الجملة فالمتشكك
ابطل بعض اجزاء النقيض واهمل البعض ثم ظن انه ابطل النقيض فلا جرم ظن انه اتم الخلف ولو اهتدى الى ما قلناه
لكان يستحيي من ايراد هذا الشك وهذا الشك وان كان ركيكا جدا الا انا ما اوردناه في المباحث نعيد زيادة الوثوق
على كيفية استعمال الخلف ومن الله التوفيق **قال** واما ان القياس المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف
كيف يرجع اليه بحيث لا يختلط الحال ما يعتقد من التالي والحملية ولسنا نحتاج اليه الان وهو ان على الخلف نقيض النتيجة
المحالة ونقرنه مع الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المحال على حاله **قلت** يجب ان يبين الفرق بين الخلف والمستقيم
ثم يبين انه كيف يرجع الخلف الى المستقيم فبيان الاول من وجوه احدها ان الخلف انما يقصد فيه في أول الامر انتاج شيء غير المطلوب
وذلك الشيء من الكذب على الاطلاق أو عند الخصم ثم اذا بين كذبه عاد وانتج كذب ما هو سببه فانتج
صدق نقيض ذلك كان القياس اتى المطلوب من وراء خلفه ولذلك سمي هذا القياس خلفا وثانيها ان المستقيم
انما يوضع فيه المقدمات الموافقة للمطلوب بالذات وفي الخلف احدى المقدمتين لا كذلك والاخرى نقيض المطلوب
وثالثها أن النتيجة غير بينة في أول الامر في القياس المستقيم حتى تم فلنتم واما في الخلف فان النتيجة توضع أولا ويوضع
نقيضها واما بيان ان الخلف كيف يرتد الى المستقيم فبعد ما نأخذ نقيض النتيجة المحالة ونقرنه بالمقدمة الصادقة فينتج
المطلوب مثاله اذا اردنا أن نبين أنه لا شيء من ج ب فنقول ان كذب ذلك صدق نقيضه وهو بعض ج ب

ثم اذا ضممنا إليه مقدمة صادقة وهي كل آ ح نتج ان كذب لا شيء من ب آ بعض ب ح وهي النتيجة الباطلة
فاذا اخذنا نقيضها وهي انه لا شيء من ب ح وضممناه إلى المقدمة الحقة وهي ان كل آ ح نتج المطلوب بلا استقامة
وهو انه لا شيء من ب آ فالحاصل ان الخلف انما يتم بقياسين الاول من شرطية وحملية صادقة ينتج شرطية فاذا
اخذنا نقيض تالي هذه النتيجة الشرطية وضممناه إلى الحملية انتج المطلوب الاول فظهر تحقيق قوله ان ذلك بلا احتياج
الى ما ينعقد بين التالي والحملية ٥ واما بيان انه يجب انه مرتد عند الاستقامة الى الشكل الذي يستعمل فيه الخلف
أو الحجب وتفصيل القول في ذلك مما لا يحتمله هذا المختصر ٥ **النهج التاسع** في بيان تحليل من العلوم
البرهانية ٥ كل قياس مؤلف من مقدمات واجبة القبول فهو قياس برهاني فان كانت تلك المقدمات ضرورية كانت
النتيجة كذلك وان كانت ممكنة كانت النتيجة ايضا ممكنة وكل قياس مؤلف من مقدمات مشهورة سواء كانت تلك المقدمات
حقة او باطلة أو واجبة او ممكنة أو ممتنعة فهو قياس جدلي وكل قياس مؤلف من مقدمات مظنونة كيف كانت فهو خطابي
وكل قياس مؤلف من مقدمات مخيلة صادقة كانت او كاذبة فهو شعري والنفس انما تحكم بتلفيق تلك المقدمات بسبب
محاكاتها ومشابهتها فاما الذين حكموا بان البرهان من الواجبات والجدل من الاكثريات والخطابة من المساويات
والشعر من الممتنعات فقد قالوا ما لا تشهد به حجة ولا هو ايضا منقول عن صاحب المنطق أرسطوطاليس ٥ واما
الاقيسة السوفسطائية فهي التي تستعمل المشبهات فان كانت تلك المشبهات مشبهة بالقضايا الواجبة القبول سمي
صاحبها سوفسطائيا وفي مقابلة الحكيم واذا كانت مشبهة بالمشهورات سمي صاحبها مشاغبيا مماريا وهو في مقابلة
الجدلي ٥ **إشارة** إلى القياسات والمطالب كما انه قد تطلب ضرورة الحكم فكذلك يطلب امكان الحكم
ويطلب وجوده الخالي عن الضرورة فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري والممكن من الممكن والوجودي من الوجودي
او مختلطا على ما فصلناه في المختلطات أو من غير خلط فلا تلتفت الى قول من يقول المبرهن لا يستعمل الا القضايا
الضرورية واما المتقدمون فانهم ذكروا ذلك لارادة احد امرين الاول ان المبرهن لا ينتج النتيجة الضرورية الا من المواد
الضرورية فاما غير المبرهن فقد يحاول انتاجها من غير الضرورية الثاني ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها
وكونها اغلبية أو اكثرية واجب ضروري ٥ واعلم ان الضروري في كتاب البرهان اعم من الضروري في كتاب القياس
لان الضروري في كتاب القياس عبارة عن دوام المحمول في جميع زمان ذات الموضوع وفي كتاب البرهان عبارة عن دوام
المحمول بدوام وصف الموضوع سواء كان دائما بدوام وجوده او لا يكون واعلم ان الذاتي قد يراد به المقوم وقد
يراد به ما يلحق الشيء من جوهر الموضوع فاما بالمعنى الاول فانه يستحيل ان يكون محمولا في النتيجة لان محمول



النتيجة يكون مجهول الثبوت للموضوع والذاتي المقوم يستحيل أن يكون مجهول الثبوت للذات وقد استثنوا عن هذا امورا من
الاول ان لا نعلم ماهية الموضوع بل انما نعلم بعض عوارضه فعند ذلك يجوز ان لا يكون شيء من مقوماته مطلوبا بالبرهان
مثل ما اذا طلبنا جوهرية النفس وهي من المقومات لكنا لا نعرف من النفس ماهيتها بل انما نعرفها من جهة بعض العوارض
وهو كونها محركا للبدن والجوهرية ذاتية لها لا لهذا العارض بل للمعروض المجهول ففي مثل هذا الموضع يصح أن يكون المقوم
مطلوبا الثاني أن لا يكون ثبوته مطلوبا بل يكون المطلوب لمية ثبوته مثل ما إذا علمنا ان الانسان جسم لكن لا نعلم اللمية
فيحمل الحساسية عليه فيحمل الحيوان فيه وسطا في هذه الصورة أيضا فيكون محمول النتيجة مقوما للموضوع واذا عرفت ان
محمول النتيجة يمتنع أن يكون ذاتيا للموضوع ظهر عندك ان المحمول في كلتا المقدمتين لا يجوز ان يكون ذاتيا مقوما اذ الاكبر
لو كان مقوما للاوسط والاوسط للاصغر كان الاكبر مقوما للمقوم فيكون مقوما وقد ابطلناه ولكن يجوز أن يكون
المحمول في احدى المقدمتين مقوما صغرى كانت او كبرى ٥ **في تناسب العلوم** ٥ اعلم ان العلوم
البرهانية لها أجزاء ثلثة الموضوعات والمبادي والمسايل فالموضوع هو الذي يبحث في ذلك العلم عن أعراضه
الذاتية مثل المقدار في كونه موضوعا للهندسة ٥ والمبادي فاما تصورات واما تصديقات اما التصورات
فهي مثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة ولاجزائه وجزئياته وحدود أعراضه والتصديقات اما واجبة
القبول ويسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي
التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت إلى أن يبين في موضع آخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا
ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر ٥ ٥
**في نقل البراهين** ٥ موضوعات العلوم اما ان تكون مختلفة بذواتها او بجهاتها والمختلفة الذوات
اما ان يكون بينها مداخلة او لا يكون وغير المتداخلة اما ان يكون متداخلة تحت جنس واحد او لا يكون فان لم يكن
سميت متباينة مثل علمي العدد والطبيعي وان اشتركت سميت متساوية في المرتبة مثل الهندسة والحساب الداخلين
تحت الكم والمتداخلة فاما أن يكون احد الموضوعين اعم والآخر اخص واما ان يكون في الموضوعين شيء مشترك وشيء
متباين مثل الطب والاخلاق والقسم الاول فاما أن يكون الاعم جنسا للاخص او لا يكون وهذا مثل الوجود
والموجود الذي عمومه عموم الجنس فاما ان يكون النظر في الاخص من حيث صار نوعا مطلقا ثم طلب عوارضه
الذاتية كالمخروطات التي هي نوع من المجسمات التي هي نوع من المقادير فيكون العلم الناظر في الاخص جزءا
من العلم الناظر في الاعم واما ان يكون النظر في الاخص من حيث صار اخص بمقوم وليس من جهة امثال من فصل

متقوم بل من جهة العوارض التي تتبع ذلك الفصل وذلك على ثلثة أقسام اما ان يكون مجرد نسبة او لا يكون فان لم
يكن مجرد نسبة بل هو هيئة يستقر في الموضوع فاما أن يكون ذاتيا مثل الطب الذي ينظر في بدن الانسان لا على الاطلاق
بل من حيث يصح ويزول عن الصحة وهو نوع من موضوع العلم الطبيعي واما أن يكون ذلك المميز غريبا مثل النظر في الاكر المتحركة
تحت النظر في المجسمات واما ان كان المخصص مجرد نسبة فهو مثل المناظر فان موضوعه الخطوط المقترنة بالبصر فجعل ذلك
موضوعا ونظر في لواحقها واما الذاتي فعمومه عموم اللوازم فهو العلم الاعلى الذي موضوعه الوجود واما القسم الذي
ليس العام فيه محمولا على الخاص فهو ان يكون الخاص عارضا لشيء من انواع العلم كالنغم فدخولها تحت موضوع العلم
الطبيعي فانها من جملة عوارض تعرض لبعض أنواع موضوع العلم الطبيعي فاذا اخذت من حيث اقترن بها أمر غريب منها
ومن جنسها وهو العدد وطلب لواحقها من جهة اقتران ذلك الغريب بها لا من جهة ذاتها فحينئذ توضع لا تحت
العلم الذي موضوعه من جملته بل تحت العلم الذي منه العارض مثل وضعنا الموسيقى تحت الحساب واما العلوم
المشتركة في موضوع واحد فاما ان يكون احدهما نظرا مطلقا والآخر مقيدا مثل الطبيعي الناظر في بدن الانسان
نظرا مطلقا والطب الناظر فيه نظرا مخصوصا واما ان يكونا بجهتين مثل الطبيعي والمنجم الناظرين في جسم الفلك بجهتين
مختلفين واذا عرفت ذلك فلنرجع الى ترتيب الكتاب ○ اذا كان موضوع علم اعم من موضوع علم سواء كان ذلك
العموم والخصوص حقيقيا مثل النوع والجنس او غير حقيقي مثل ان يقيد النوع بقيد عرضي فيصير بسبب ذلك خاصا
واقسام ذلك ثلثة على ما عرفته فان الاخص يسمى موضوعا تحت الاعم مثال الاول وهو الذي يكون الخاص
نوعا للعام علم المجسمات تحت الهندسة ومثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وهذا هو الذي يكون
التخصيص بسبب قيد يستقر في جوهر الموضوع غير ذاتي له قوله وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون أولى
باسم الموضوع يريد به ان موضوع المناظر هو الخطوط المقترنة بالبصر والخط نوع لموضوع الهندسة والاقتران
بالبصر انما عارض مخصص وقد اجتمع في المناظر كون موضوعه نوعا لموضوع الهندسة وكونه مخصصا بقيد عرضي
واذا كان احد هذين الشيئين مما يجعل العلم تحت غيره فعند اجتماعهما كان ذلك الدخول أولى **قال** وربما
كان موضوع علم مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث أعراض خاصة لموضوع ذلك العلم فيكون موضوعا
انما تحته مثل الموسيقى تحت الحساب فانه يريد به ان موضوع الموسيقى هو النغم ومعروض النغم وهو الصوت خارج
عن موضوع الحساب يعني الكم المنفصل لكن لما كان الصوت لا يكون موضوعا للموسيقى الا عند عوارض مخصوصة
من باب الكم المنفصل لا جرم جعل الموسيقى تحت الحساب **قال** واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع

تحت غيره انما تصح في العلم الكلي الموضوع فوق على انه علم كثيرا ما تصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي الاسفل ٦٧
**قلت** لما فرغ عن بيان موضوعات العلوم شرع في بيان مباديها وهي اما ان تكون بينة بذواتها أو تكون
محتاجة الى البيان ولا يمكن بيانها في نفس ذلك العلم لان مبدأ العلم هو الذي تبين به مسائل ذلك العلم فلو بيناه
في ذلك العلم لكنا بيناه بنفسه وذلك محال بل انما تبين في علم أعلى منه وكذلك في الاكثر لان الاعم اعرف عند العقل
وقد تبين نادرا في العلم الاسفل منه ثم انه اما ان يكون مبينا بنفسه في العلم الاسفل فان احتاج الى تبيينه مرة اخرى
في العلم الاعلى وجب أن لا يبينه بما بيناه به اولا والا وقع الدور بل يبينه بمسئلة اخرى **قال** وربما كان
علم فوق علم تحت علم وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية
وهو العلم المسمى فلسفة أولى **قلت** لان الشيء قد يكون عاما بالنسبة الى ما تحته خاصا بالنسبة الى ما فوقه
الى أن ينتهي الى ما هو أعم الامور كذلك القول في موضوعات العلوم واعم الموضوعات هو الموجود والعلم الباحث
عن لواحقه الذاتية هو الفلسفة الاولى ○ **إشارة** الى برهان اللم والان ○ الحد الأوسط اما ان يكون
علة لوجود الاكبر في الاصغر واما أن لا يكون علة له فالاول برهان اللم لانه كما أعطى لمية حمل الاكبر على الاصغر في الذهن
اعطى لمية حمله عليه في الخارج فان لم يكن كذلك بل أعطى لمية التصديق دون لمية الحكم فهو برهان الان فان كان
الاوسط مع ذلك معلولا للاكبر فذلك يسمى دليلا مثال الاول هذه الخشبة مستها النار فيكون محترقة ومثال
الثاني هذه الخشبة محترقة فقد مستها النار لكن الشيخ أورد مثال القسم الثاني من القياس الاستثنائي ان كان
كسوف قمر فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن هنا كسوف قمر فالارض متوسطة بين الشمس والقمر فقد استدل
بالكسوف على التوسط والمستثنى يجري مجرى الحد الاوسط لانه هو الذي يستدل به على المطلوب فاذا قلت
ان كان الارض متوسطة بين الشمس والقمر فالقمر ينخسف كان ذلك برهان اللم لانك استدللت بالعلة على المعلول
والمثال المورد في الحمليات هذا الشخص به حمى غب وكل من به حمى غب فله قشعريرة فقد استدل بالحمى التي
علة القشعريرة على كون الحمى غبا كان ذلك برهان الان واعلم انه ليس من شرط كون البرهان برهان اللم ان يكون
الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا بل أن يكون علة لحصول الاكبر في الاصغر وان لم يكن علة له مطلقا فانا اذا قلنا
كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالبرهان لمي لان الحيوان علة لحصول الجسمية في الانسان وان لم يكن علة مطلقة
لحصول الجسمية **قال** بل يجب أن تعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر
في الاصغر **قلت** لما ذكر انه لا يلزم من كون الوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر ان يكون علة لوجود الاكبر مطلقا

اراد ان يزيد ذلك تقريرا وتاكيدا افزعم ان البرهان قد يكون لميا مع ان الاوسط يكون معلولا للاكبر وذلك عندما يكون
الاوسط المعلول للاكبر علة لحصول الاكبر في الاصغر واعلم ان كون الاوسط معلولا للاكبر لا ينافي كونه علة لحصول الاكبر
في الاصغر فان حصول الاكبر في الاصغر عارض من عوارض الاكبر ومن الجايز ان يكون معلول الشي يعطي لعلته صفة اخرى فان
حركة النار مثلا معلولة لطبيعتها ثم قد تصير علة لحصول طبيعتها عند الشي الذي ماسته ولذلك تجعل الحركة حدا اوسط
لحصول الاكبر دون نفس طبيعة النار فان نفس طبيعته النار لا يكون علة للاحراق بذاتها الا بتوسط معلولها وهو مماستها للمحترق
او حركتها اليه **اشارة** الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشي موجود مطلقا او موجود بصفة
كذا والطالب به يطلب احد طرفي النقيض **قلت** المطلوب بهل اما وجود الشي واما وجود صفة الشي فالاول يسمى
الهل البسيط والثاني الهل المركب ۝ ومنها مطلب ما فتارة يطلب به مفهوم الاسم وتارة يطلب به الماهية والحقيقة
وهو عندما يطلب مفهوم الاسم متقدم على مطلب الهل لان اللفظة ما لم يفهم معناها لا يمكن السوال عن ثبوته وعدمه
واما عندما يكون طالبا للماهية فانه يكون متاخرا عن الهل لان الشي ما لم يكن له ثبوت لم يكن له حقيقة وماهية وقوله
ولا بد من تقديم مطلب ما الشي على مطلب هل الشي اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل في المطلب مفهوم المعناه
انك اذا قلت هل الابن موجود بصيغة الابن من غير هذا المطلب لانك اضفتا اليه هل حين ما قلت هل الانسان
موجود فمتى كان الاسم الموضوع بازا ما اضيف اليه هل مجهولا كان مطلب ما متقدما على مطلب هل ۝ ومنها
مطلب اي شي وهو ايضا مما يعد في امهات المطالب ويطلب به تمييز الشي عما عداه ۝ ومنها مطلب لم الشي وهو
طالب اما لمية التصديق وللمية الوجود على ما فصلناه ويعد مطلب هل واما ساير المطالب مثل كيف واين ومتى
وان كان ملغنا السوال عن الكيف واللم والاين والمتى معلوم الماهية مجهول النسبة الى الموضوع كان مطلب الهل قايما
مقامه مثل ان يقول هل زيد اسود وهل هو طويل وهل هو في الدار ۝ واما ان كان مجهول الماهية كما هو مجهول
النسبة لم يقم مطلب الهل مقام هذه المطالب بل يكون تارة من قبيل الامهات ايضا

**النهج العاشر**

**في القياسات المغالطية** اعلم ان الغلط اما ان يكون واقعا في صورة القياس او في مادته او فيهما جميعا
واما ان لا يكون في شي من ذلك غلط ولكنه لا يكون منتجا للمطلوب بل النتيجة اخرى فيظن انها في الظاهر انما هي النتيجة
المطلوبة والنهج بدا بما يكون الغلط من جهة الصورة وهو ان لا يكون على شكل منتج وهذا الكلام متناول لما لا يكون
على هيئة احد الاشكال الثلثة وان كان على هيئتها لكنها يكون عقيمة وذكر بعد ذلك ان يكون قياسا في صورته لكنه ينتج
غير المطلوب وقد وضع فيه ما ليس بعلة علة والاولى ان يجعل ذلك من باب الغلط في صورة القياس فانه ليس في صورة ذلك

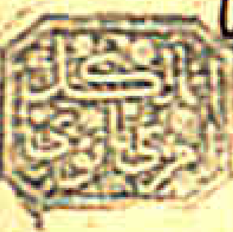
٦٨ خلل بل يجب ان يفرد في القسمة كما فعلناه ثم ذكر بعد ذلك ما يكون الخلل في المادة وهو ان يكون بحال متى اصلحت
مادته اختلت صورته واذا اسوعد على المقدمات الباطلة المذكورة فيه كانت النتيجة لازمة عنه ومثل ذلك يكون
قياسا في صورته ولا يكون قياسا حقيقيا وقد عرفت الفرق بينهما حيث بينا ان الشرط في القياس ليس كون مقدماته
مسلمة في نفس الامر بل ان يكون بحال متى سلمت لزمت النتيجة عنها ثم قال ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل
والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل **قلت** هذان الوجهان وان كانا داخلين في باب ما يكون الغلط
في مادة القياس لكن قول الشيخ انهما من هذا القبيل ليس الغرض منه دخولهما في هذا الباب بل الغرض منه ان القياس
المختل المادة كما انه بحال متى سلمت مقدماته لزمت النتيجة فكذلك المصادرة على المطلوب ووضع ما ليس بعلة
علة وان كانا مختلفين ولكنها بحال متى سلمت مقدماتها على ما فيها لزمت النتيجة لان المصادرة على المطلوب الاول
انما يكون اذا كان لاحد طرفي المطلوب اسمان فيجعلان بمنزلة امرين متباينين فهذا وان كان باطلا ولكنه متى سوعد
عليه لزمت النتيجة وكذلك وضع ما ليس بعلة علة انما يكون اذا اشتبهت القضية المطلوبة بغيرها فيظن بغير المطلوب
انه المطلوب وهذا وان كان باطلا لكنه متى سوعد عليه لزمت النتيجة ثم قال فاذا روعي في القياس صورته ثم ما
اشرنا اليه من احوال المادة لم يقع خطاء من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب
الاول يريد به انا اذا حفظنا الصورة ولم نلتفت في المادة الى اللفظ والعبارة استحال وقوع الغلط من الوجهين المذكورين
ثم انه بعد ذلك شرع في انواع الغلط في المقدمات ۝ وحاصله القول ان المقدمات اما ان يكون صادقة او كاذبة
فان كانت صادقة فاما ان يكون عين النتيجة او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون معرفتها موقوفة على معرفة النتيجة او لا يكون
وان لم يتوقف فاما ان يكون اخفى من النتيجة او لا يكون وان لم يكن فاما ان يكون مناسبة للنتيجة او لا يكون فاذا الخلل
في المقدمات اما لكذبها او لكونها عين النتيجة او لكونها محتاجة الى النتيجة او لكونها اخفى من النتيجة او لكونها غير مناسبة
لها فاذا لم يوجد شي من ذلك كانت المقدمات مقدمات صادقة مغايرة للمطلوب متقدمة عليه في المعلومية
مناسبة له فكانت لا محالة منتجة ۝ فاما ان كان ذلك الخلل بسبب الكذب في المقدمات فيجب ان تعلم ان ذلك
لالتباسها بالصادقة فان الذهن السليم لا يصدق بالباطل الا لاشتباهه بالحق وذلك الاشتباه اما ان يكون
بسبب المعنى او بسبب اللفظ والذي بسبب اللفظ فاما ان يكون عند بساطته او بسبب تركيبه والذي بسبب
بساطته فاما ان يكون في جوهره او في هياته والذي يكون في جوهر اللفظ فهو ان يكون اللفظ مشتركا بين المعنيين
فالحكم الثابت لاحد معنييه يحكم به على الاخر بسبب اشتراك اللفظ والذي بسبب الهيات فكما في اللفظ المشترك

بين الفاعل والمفعول كالقابل الذي صيغته صيغة الفاعل وليس له فعل فيظن من حيث الصيغة ان القابل له فعل
فنقول انه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او تركيبها معناه ما ذكرناه واما اصناف التركيب
فقد ذكر جملة منها في النهج السادس في تعريف القضايا المشبهة وذكر ههنا منها ما يقع الانتقال من لفظ الجميع الى
لفظة كل واحد ومن لفظة كل واحد الى الجميع والفرق بينهما ظاهر فانه قد يصدق على الاحاد ما يكذب على الجميع
وبالعكس فكيفية كل واحد محكوم عليه بانه واحد والكل غير محكوم عليه بذلك **قال** وربما كان الانتقال
على سبيل تفريق اللفظ بان يكون عند الاجتماع صادقا فيظن انه كيف فرق كان صادقا مثل ما يظن انه اذا صح ان
تقول كان امرؤ القيس شاعرا صح ان امرأ القيس كان مفردا او ان امرؤ القيس الميت شاعر مفرد فيحكم بان الميت
شاعر وايضا اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال على العكس من
هذا وهو انه اذا صح ان امرؤ القيس شاعر وانه جيد صح على الاطلاق فيثبت انه شاعر جيد اي في الشاعرية
وهذا ايضا يناسب ما يكون من الغلط بسبب المعنى ولكنه يشترك من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ ۝
**قلت** وحاصل هذا الكلام انه قد يصدق على الموضوع الواحد محمولان عند الانفراد ويكون كاذبة عند الاجتماع
وقد يصدق عند الاجتماع ويكون كاذبة عند الانفراد وقال في الشفاء هذه ايهامات عرفية واما عند التحقيق
فليس الامر كذلك اما في الاول فانا اذا قلنا امرؤ القيس كان شاعرا فلفظة كان ههنا ماخوذة على انها
رابطة والروابط لا دلالة لها بنفسها فلا يجب ان يدخل في حال التفريق على انها كلمة مستقلة بالمجهولية فان لم
تؤخذ لفظة كان رابطة بل لحرف دالة على الكون والحصول حتى كانه قال امرؤ القيس حصل شاعرا ووجد وهو
مع ذلك شاعر كذب ذلك مفردا او مركبا فظهر ان المغالطة فيه بسبب انهم اخذوا صيغة كان تارة رابطة وتارة
كلمة بمعنيين مختلفين وايضا فانهم زعموا ان المعدوم لا يحمل عليه شي فاذا قلنا امرؤ القيس كان شاعرا لم يكن
حقا على معنى ان امرؤ القيس شي يوصف بانه كان شاعرا بل على ان الخيال الذي من امرئ القيس خيال يمكن ان
يقرن اليه صيغة الشاعرية في الزمان الماضي وهذا التفريق ايضا ممكن في الخيال ۝ واما قولهم الخمسة زوج وفرد
فلم يعن به ان الخمسة يحمل عليها الزوجية والفردية فان ذلك كاذب عند الانفراد وعند الاجتماع بل يعني به ان
فيها الزوج وفيها الفرد وذلك صادق عند الاجتماع والانفراد وقولهم قد تصدق المحمولات عند الانفراد
ويكذب عند الاجتماع مثل ما اذا صدق عليه انه شاعر وصدق انه جيد لا يلزم صدقيتها عند الاجتماع فهو
ايضا ضعيف لانه حين حمل عليه الجيد لم يحمل عليه ذلك كيف اتفق بل على انه جيد اما في شي مبهم او في شي بعينه

يحكموا



مثل الخياطة فاذا اجمعت المحمولين وجعلت عند الجمع ما عنيت في التفريق لم يعرض كذب فان امرؤ القيس شاعر جيد
في شي مبهم او في الخياطة ولا يلزم ان يكون جيدا الا لكن لما حملت الجيد عليه حملت عليه الجيد لا في الشاعرية
فينبغي ان يكون المحمول عند الاجتماع ذلك بعينه ومن اراد الاطناب في هذا الموضع فليرجع الى كتاب الشفاء فظهر
انه اورد هذا الكلام هنا على حسب العرف والعادة واما التحقيق ما ذكره في الشفاء ولما فرغ من عد انواع الغلط
الواقع في المقدمات بسبب اللفظ شرع فيما يكون بسبب المعنى ۝ فمنها ما يكون بسبب ايهام العكس مثل ما اذا قلنا
المقدمات الصادقة نتيجتها الصادقة فيظن ان عكسه حق حتى يكون كل ما نتيجته الصادقة فهو صادق ۝ ومنها ما يكون
بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات مثل ان نعتقد بان السقمونيا مبرد بالذات وانما هو بالعرض لانه يزيل المسخن
بالذات فتعرض البرودة عند زوال المسخن ۝ ومنها ما يكون بسبب اخذ لاحق الشي مكان الشي اذ يجوز ان يكون
حكم اللاحق مخالفا لحكم الملحوق في الخصوص والعموم فاذا حكمنا على الابيض انه لا يجب ان يكون حيوانا لا يجب ان يحكم
على ملحوقه وهو الانسان بذلك ۝ ومنها ما يكون بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل مثل ان يحكم بوجود
النقطة في الدائرة لامكان حصولها فيها ۝ ومنها ما يكون باغفال توابع الحمل فاذا اغفلنا جهاتها وروابطها



واسوارها عرض غلط كثير ثم لما فرغ من هذه الاصناف اعادها على سبيل التعديد ثم **قال** بعد ذلك
فان نبيت فادخل الاشتباه في الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام **قال** اقول مثال الاول
ان يقال غلام حسن بسكون النون في الكلمتين فانه يحتمل حينئذ النعت والاضافة ۝ واما اشتباه الشكل فكما يقال
كلما علمه الحكيم فهو كما علمه والحكيم يعلم الحجر فقد عرفت ذلك في النهج السادس ۝ ثم ذكر ان كل من لم يعتد بالالفاظ
وحافظ على الشرائط المعتبرة في صورة القياس ومادته وعرض ذلك على نفسه عرض الحاسب مرات كثيرة ثم غلط
فهو جدير بان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له ۝ ۝



والحمد لله رب العالمين تم شرح المنطقيات لكتاب
الاشارات وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين ۝

بسم الله الرحمن الرحيم وبالله التوفيق

**قال** الشيخ النمط الأول في تجوهر الأجسام **قلت** النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما خص أبواب ١
المنطق بالنهج وأبواب الطبيعي والالهي بالنمط لان المنطق تعليم طرق الحد والبرهان فكانت تلك الأبواب مناهج واما أبواب
الطبيعي والالهي فهي مقصودة بذاتها فكانت أنماطا وأما التجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشيء جوهرا والجوهر قد يراد به الموجود
لا في موضوع وقد يراد به ذات الشيء وحقيقته كما يقال جوهر السواد أي ذاته وليس المراد من التجوهر صيرورة الجسم
جوهرا بالمعنى الأول لانه بالمعنى الأول اما أن يكون بحثنا للجسم على ما هو المشهور بين الحكماء أو لازما لماهيته على ما هو الحق
وعلى التقديرين فان الجسم لا يخلو عن الجوهرية لا في الخارجي ولا في الذهني وصيرورة الشيء شيئا آخر عبارة عن اتصافه
بذلك الشيء بعد أن لم يكن موصوفا به فثبت انه ليس المراد من التجوهر المعنى الأول بل المراد منه المعنى الثاني وهو تحقق
حقيقة الجسم وتكون ماهيته وذلك لان الجسم ماهية مركبة فانها انما تلتئم وتتحقق عند اجتماع أجزائها ولما كان غرض الشيخ
من هذا النمط بيان الأمور التي من اجتماعها تحققت ماهية الجسم لا جرم ترجمه بتجوهر الأجسام أي هو نمط مشتمل على
بيان تحقق ماهية الجسم الا من المقومات ثم اعلم ان المسائل الأصلية التي يشتمل عليها هذا النمط ح أ في ابطال
الجزء الذي لا يتجزى ب في بعض توابع نفي الجزء ج في اثبات الهيولى د في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة
ه في استحالة خلو الصورة الجسمية عن الهيولى و في استحالة خلو الهيولى عن الصورة الجسمية ز في استحالة خلو الهيولى
عن الصورة النوعية ح في كيفية تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالأخرى ط في أحكام المقادير ى في امتناع تداخل
المقادير يا في امتناع الخلاء يب في اثبات الجهة فهذه هي المسائل الأصلية في هذا الباب وكل واحد منها يشتمل على فروع
نتكلم على ما يليق بشرحها وكيفية ارتباطها ان شاء الله تعالى **المسألة** الأولى في نفي الجزء الذي لا يتجزى
**وهم واشارة** ان من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل **قلت** المقصود من هذا الفصل
قوله ابطال من قال حقيقة الجسم انما تلتئم من اجتماع أجزاء متميزة كل واحد منها لا يتجزى ومعلوم ان الكلام في ذلك لا يمكن الا
بعد الكلام في تعريف حقيقة الجسم ونحن نقدم على التفسير تحقيق البحث الأول في تعريف حقيقة الجسم الجسم يقال
عند الحكماء باشتراك الاسم على شيئين أ الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة
التعليمي على الزوايا القوائم ب الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي يقبل التجزية في ثلث جهات والجسم بهذا المعنى عرض
واعلم ان الجسم بالمعنى الأول لا نزاع فيه وأما بالمعنى الثاني فبيان كونه مغايرا للجسم بالمعنى الأول ان القطعة
من الشمع إذا شكلناها باشكال مختلفة فان جسمية تلك الشمعة باقية بعينها مع ان المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها

والباقي غير الزائل فاذن الجسمية مغايرة للمقدار وهذا الفرق انما يصح بعد ثبوت الجسم بالمعنى الأول غير مركب من الأجزاء ٧١
التي لا تتجزى لانه على تقدير أن يكون الأمر كذلك كان توارد المقادير عليه عبارة عن انتقال بعض تلك الأجزاء
من سمت الى سمت آخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤلفا من الأجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا جعلناه مثلا كرة كان
ثخنه أعظم مما إذا جعلناه صفحة وذلك الثخن قد بطل عند ما جعلناه صفحة فيجب أن يكون ذلك الثخن الذي زال
مغايرا للجسم الباقية فقد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي واعلم ان الذي قلناه في تعريف الجسم الطبيعي
انه الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة رسم لا حد لما بينا في ساير كتبنا ان قولنا الجوهر على ما تحته قول
اللوازم لا قول الأجناس وبتقدير كون الجوهر جنسا فامكان فرض الأبعاد الثلثة فيه لا يمكن جزءا مقوما لماهية الجسم أن يكون
من وجهين أ ان قابلية الشيء لشيء ليست أمرا وجوديا إذ لو كانت أمرا وجوديا لكانت اما أن يكون جوهرا
أو عرضا فان كانت جوهرا كانت قابلية المحل للحال جوهرا مباينا عن المحل والحال وذلك محال لان قابلية المحل للحال
نسبة مخصوصة للمحل الى الحال ونسبة الشيء الى الشيء يستحيل أن يكون مباينا عن كل واحد من الشيئين وان كانت
عرضا كان المحل قابلا لتلك القابلية عرضا آخر ويلزم التسلسل ب ان قابلية الشيء لشيء آخر نسبة بين ذات القابل
الى ذات المقبول وانتساب الشيء الى الشيء متأخر عن ذات كل واحد من المنتسبين فاذن قابلية الأجسام للأبعاد
المخصوصة متأخرة عن ذات الجسم وذات كل شيء متأخرة عن مقوماته فلو كانت قابلية الجسم للأبعاد من مقومات
الجسم لزم تأخر هذه القابلية عن نفسها بمرتبتين وذلك محال فثبت ان هذه القابلية بتقدير أن تكون صفة ثبوتية
لا يجوز ان تكون جزءا من ماهية الجسم فظهر بهذا فساد ما يجري في الكتب من ان الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية
البحث الثاني في ابطال الجزء الذي لا يتجزى لما عرفت ان الجسم يقال بالاشتراك على أمرين أ جوهر ب عرض
فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسم بالمعنى الأول غير مركب من أجزاء لا تتجزى ولا بد من تفصيل
المذاهب فنقول الجسم قد يكون مركبا اما من أجسام مختلفة الصور مثل بدن الحيوان أو من أجسام متشابهة الصورة
كالسرير وقد يكون مفردا مثل الماء الواحد إذا عرفت ذلك فنقول الجسم المركب له أجزاء موجودة بالفعل
متناهية وهي تلك الأجسام المفردة التي منها تركب وأما الجسم المفرد فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب المعقولة فيه
أن نقول لا شك أن الجسم المفرد قابل للانقسامات فلا يخلو اما أن يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة
فيه بالفعل أو لا يكون وعلى التقديرين فاما أن تكون تلك الانقسامات متناهية أو غير متناهية فيحصل من
هذا التقسيم احتمالات أربعة لا مزيد عليها فان قال الأجسام مؤلفة من أجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة

بوجه وتلك الاجزاء متناهية في العدد ب أن يقال الاجسام مولفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية بالعدد
ج ان يقال الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع ان تلك الانقسامات الممكنة متناهية د ان يقال
ان تلك الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع انها غير متناهية والحق عند الشيخ الرئيس هو القسم
الرابع وغرضه من هذا الفصل ابطال القسم الاول واعتمد في ابطاله على الحجة المشهورة وهي ان الجسم لو كان مولفا من اجزاء
كل واحد منها لا يقبل التجزية لكان الجزء المتوسط بين جزئين ملاقيا لهما اما أن يمنع الطرفين عن التلاقي او لا يمنعهما لكن القسمين
باطلان فالقول بتالف الجسم من اجزاء لا يتجزى باطل اما الشرطية فلا شك في صحتها انما الشك في فساد قسمي التالي فاما بيان
فساد القسم الاول وهو أن يقال يمنع الطرفين عن التلاقي فلانه لو كان كذلك لكان الجانب الذي منه تلاقي ما على احد
طرفيه غير الذي يلاقي ما على الطرف الاخر وذلك يوجب الانقسام وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف واما فساد القسم
الثاني وهو ان يقال لا يمنع الطرفين عن التلاقي فهو انه لو كان كذلك لكان كل واحد من الطرفين ملاقيا للوسط بالكلية
والمعني بذلك هو ان يكون المشار اليه الى الوسط اشارة الى كل واحد من الطرفين ولو كان كذلك لكانت الاجزاء متداخلة
لكن القول بالتداخل يقتضي انقسام الاجزاء وسنقرر أنه يقتضي ذلك فان القول به محال اما بيان ان القول
بالتداخل يقتضي تجزية الاجزاء فلان كل ما دخل في شيء ونفذ فيه فانه تعرض هناك أمور ثلثة على الترتيب فان
النافذ لا بد وان يلاقي طرف المنفوذ فيه أولا ثم انه يتحرك الى النفوذ فيه ثانيا ثم انه يحصل بعد ذلك تمام النفوذ
ثالثا ولا شك ان القدر الذي يلقى النافذ من المنفوذ فيه اولا غير الذي يلقيه منه حال النفوذ ثانيا والقدر
الذي لقيه حال النفوذ غير الذي يلقاه منه عند حصول النفوذ بتمامه وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء
واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء المتداخلة اما ان تتداخل بالكلية اولا بالكلية فان تداخلت
لا بالكلية كان الداخل من كل جزء في الاخر غير ما لم يدخل فيه وذلك يقتضي الانقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد
مقدار الثلثة على مقدار الواحد فعلى هذا لو انضم الى مجموع تلك الثلثة جزء رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار
البتة فحينئذ لا يكون تالفها مفيدا للعظم والمقدار واذا كان كذلك لم يكن العظم حاصلا من تلك الاجزاء وذلك
يبطل القول بتالف الاجسام منها فثبت بما ذكرناه فساد قسمي التالي فيلزم منه فساد المقدم وهو تركب الجسم من
الاجزاء التي لا تتجزى ۝ واما القايلون بالجزء فقد تمسكوا في اثبات مذهبهم بأن قالوا لا شك في وجود
الحركة ولا شك ان الماضي والمستقبل منها معدومان فاذن لا بد وان يوجد منها في الحال شيء لانه لو لم يكن
لها وجود في الحال لم يكن شيء منها ماضيا ولا مستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت مضى والمستقبل


هو الذي يتوقع حضوره في وقت سيأتي فلو لم يكن للحركة حضور لما كان شيء منها ماضيا ولا مستقبلا واذا ثبت ذلك فنقول
الذي يوجد منها في الحال ان كان منقسما كانت الاجزاء المفترضة فيه سابقا بعضها على البعض لان اجزاء الحركة متعاقبة
ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود في الحال موجودا هذا خلف واما ان لم يكن منقسما فبعد زواله لا بد وان يحصل
شيء آخر يكون حكمه في عدم الانقسام ما ذكرنا فحينئذ يكون عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لا يكون قابلا للانقسام
فاذا قطعنا المسافة بالحركة فالقدر الذي نقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة
الى نصفه نصف الحركة الى آخره وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذي لا يتجزى وهكذا
القول في جميع ما نقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التي لا تتجزى واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يستدعي بحثا
طويلا واستقصاء الكلام فيه مذكور في كتبنا المطولة ولنرجع الى تفسير المتن أما قوله وهم واشارة فاعلم انه قد
جرت عادة الشيخ في هذا الكتاب بانه متى أراد ان يورد مذهبا باطلا او سؤالا باطلا ليبين فساده فانه يسميه وهما
وسبب هذه التسمية ان العقل لا يعرض له الغلط الا من قبيل القوة المسماة بالوهم على ما مر تقريره في المنطق وذلك
سبب اطلاق لفظ الوهم على الرأي الباطل على سبيل المجاز تسمية للمسبب باسم السبب وظهر منه ان تسمية الرأي
الباطل بالوهم أولى من تسميته بالخيال فان سبب الرأي الباطل ليس هو الخيال بل الوهم ۝ البحث الثاني عن الاشارة
اعلم ان المستقرئ فصول هذا الكتاب تدل على ان كل قضية يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل فان الشيخ يسمي الفصل
المشتمل عليه بالاشارة وكل قضية لا يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل بل يكفي في التصديق بها تجريد موضوعها ومحمولها
عن العوارض والملحقات فانه يسميه تنبيها كانت تلك القضية موجودة بالفعل الا ان الانسان لا يعلم كونها عنده فيكفي
فيه مجرد التنبيه ۝ البحث الثالث عن انه لماذا قال وهم واشارة ولم يقل اشارة ووهم فان الاشارة ليست الا
البرهان المبطل للرأي الباطل المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشيء متاخرة لا محالة عن تصور ذلك الشيء
فلا جرم كان ذكر الوهم مقدما على ذكر الاشارة وأما قوله كل جسم ذو مفاصل فاعلم ان قضية موضوعها الجسم ومحمولها
ذو المفاصل وهي حكاية لمذهب المثبتين للجزء الذي لا يتجزى والمراد من الجسم الجسم الطبيعي وقد عرفته والمفاصل
عبارة عن المواضع التي يمكن ايراد الفصل والقسمة عليها فان الجسم اذا كان مولفا من اجزاء كل واحد منها متميز عن الاخر
في ان كانت المواضع التي يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة في الجسم فيكون لكل جسم مفاصل موجودة بالفعل ۝
واما قوله تنضم عنده الاجزاء التي قواها عن التأليف فاعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء التي يحدث من
تالفها الجسم ذو المفاصل وتلك الصفات ثلثة ا ان كل واحد منها ليس بجسم في نفسه وان كان يحدث الجسم من تالفها

الانقسام

ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام ثم ان لقبول مراتب فاسهلها الكسر ثم يليها القطع فان الشيء قد يكون صلبا لا يكسر الا انه
يمكن تقطيعه بآلات قطاعة ويليه الوهم فان الشيء قد يكون بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان امتنعا
عليه لكن القسمة الوهمية غير ممتنعة عليه واما الفرض فانه اخر المراتب لان القسمة الوهمية بانفصال الوهم لا تعذر
على استحضاره مع ان القسمة الفرضية بعد لم تقف فانه شيء لا يلزم من فرض وقوع القسمة محال لم تكن القسمة ممتنعة سوا عجز الوهم
عن ادراكه او لم يعجز وقد جاء في بعض النسخ لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ويكون المراد ايضا ما ذكرناه ٣٣
ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا توسط بين جزءين ملاقيا لهما فانه يجب ما على طرفيه من الملاقي ٥ واما قوله ولا يعلمون
ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فاعلم ان معناه انهم لم يعلموا كون الوسط لما
حاجبا لما على طرفيه من المتلاقي وجب ان يكون الذي يلاقي منه ما على يمينه غير ما على يساره واما قوله وانه ليس واحد
الى باسره فاعلم انه لما ادعى ان الاوسط اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقي وجب ان يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا
غير ما يلقاه الاخر احتاج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه ابطال نقيضها فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين
يلقى شيئا من الاوسط غير ما يلقى الطرف الاخر منه هو انه ليس كل واحد من الطرفين يلقى شيئا من الاوسط غير ما يلقاه
الطرف الاخر ثم هذا السلب لا يصدق الا على احد الامرين احدهما ان كل واحد من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيئا و
الثاني ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط باسره اما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله والسبب فيه ان تلك الاجزاء
لو لم يلاقيه اصلا لم يكن الجسم حاصلا من اجتماعها ولا يكون الجسم مولفا من الاجزاء التي لا تتجزى وهو المطلوب
واما الثاني وهو ان يقال ان كل واحد من الطرفين يلاقي الوسط باسره فهو الذي عنى الشيخ بقوله وليس الى باسره
فانه متى بطل هذا القسم فقد ابطلنا القول الذي ذكره من ان احد الطرفين يلاقي من الوسط غير الذي يلقيه الاخر
واما قوله وان حيث لا يجوز فيه المداخلة فاعلم ان المراد منه ان القول بكون الطرف ملاقيا لكلية الوسط
قول بمداخلة الطرف لكلية الوسط والمتداخلان لا بد وان يكون مكانهما وحيزهما واحدا سواء سميت المكان والحيز
بهذا او بغيره او باشتراك الاسماء والشيئان لا يصيران كذلك الا بعد ان يصير طرف احدهما الى طرف الاخر ثم ينفذ
فيه النفوذ حركة شيء في شيء والشيء حال كونه متحركا الى موضع فانه لا يكون حاصلا في ذلك الموضع ثبت ان القدر
الذي لقي الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذي لقيه منه قبل نفوذه فيه اعني حال كونه طرفا ملاقيا
للطرف المنفوذ فيه والذي لقيه منه حال النفوذ فيه دون ما يلقاه منه حال حصول اللقاء المتوهم من مداخلة
الطرف وكلية الوسط وبالجملة فان النافذ لا بد وان يلاقي طرف المنفوذ فيه اولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم يحصل

---

كلام

المداخلة ثالثا وهو في مرتبة من هذه المراتب يلقى شيئا غير ما لقيه في المرتبة التي قبلها وذلك يوجب انقسام النافذ ٧٧
والمنفوذ فيه واعلم ان هذا الكلام ليس برهانيا لكنه اقناعي واما قوله والتقاء المتوهم للمداخلة ٢ غير لقائه فاعلم
انه لما بين ان القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة اراد ان يبين هنا ان القول بالنفوذ محال وبين ذلك بان احد الطرفين
لو دخل في كلية الوسط لكان ملاقيا للجزء الاخر الذي هو طرف ايضا لان احد الطرفين اذا دخل في كلية الوسط
مع ان الوسط ملاق للجزء الاخر واما قوله ولجبذ الحجم فاعلم ان المراد منه ان تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها
باسرها في حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء ويوجب ان لا يزيد حجم مجموعها على حجم
واحد منها واما قوله فان كل شيء الى ما يلاقي فاعلم انه لما بين ان القول بالمداخلة يوجب انتفاء الترتيب والوسط
وازدياد الحجم استثنى نقايض هذه التوالي وهو ان هذه الاشياء كائنة حاصلة فانتج فساد المقدم وهو القول بالمداخلة
ثبت فساد كون الطرف ملاقيا لكلية الوسط وثبت فساد ان لا يلاقي شيئا منه ومتى بطل هذان القسمان لم يبق الا ان
يقال الطرف يلاقي بعض الوسط وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء المتلاقية **وهم واشارة** من الناس من كاد
يقول بهذا التأليف **قلت** الغرض من هذا الفصل ابطال المحال الثاني وهو قول من قال الجسم مؤلف من اجزاء غير
متناهية وانما قال من الناس من كاد يقول بهذا التأليف ولم يقل من الناس من قال بهذا التأليف لان اصحاب هذا المذهب
زعموا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض ان كل ما لا
يكون من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم زعموا ان في الجسم كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة
الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا وذلك انما يكون لو لم يكن في كل واحد من الاجزاء كثرة
بالفعل فلان من قال الجسم مركب من اجزاء لا نهاية لها فقد قال باثبات امور كل واحد منها لا يكون منقسما وقد بينا ان على
مذهبهم كل ما لا يكون منقسما فانه يمتنع ان ينقسم فاذن حاصل مذهبهم يرجع الى ان الجسم متألف من اجزاء كل واحد منها
لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية في العدد فاذن لا فرق بين هذا المذهب الذي نحن في ابطاله في الفصل
الاول الا انهم زعموا ان الموجودات في كل جسم من تلك الاجزاء عدد متناه وهؤلاء زعموا ان الموجود منها في جسم عدد
غير متناه فهذا هو التحقيق لكن اصحاب هذا المذهب لا يعترفون باثبات الجزء الذي لا يتجزى فلما كانت حقيقة مذهبهم
هو القول بالجزء وهم في الظاهر غير معترفين به لا جرم لم يحك الشيخ عنهم انهم يقولون الجسم متألف من اجزاء لا تتجزى بل حكى
عنهم انهم يكادون يقولون بانه مؤلف من اجزاء لا تتجزى اي حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لا يصرحون به ٥ واما
على فساد هذا المذهب ان الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية في العدد لكان الجزء الواحد فيه موجودا الخ

لا معنى للكثرة إلا اجتماع الوحدات فإذا أخذنا عدداً متناهياً من تلك الأجزاء الغير المتناهية فإما أن يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل من أعداد متناهية أزيد من مقدار الجزء الواحد أو لا يكون والثاني باطل وإلا لم يكن اجتماعها سبباً لزيادة المقدار فكان لا تحصل المقادير من اجتماعها وذلك يوجب الجزم بأن هذه الأجسام المحسوسة غير متألفة من تلك الأجزاء وأما الأول وهو أن يكون مقدار ذلك المجموع أعظم من مقدار الواحد فذلك يقتضي أن يكون كلما كانت الأجزاء أكثر كان المقدار أعظم وإذا ثبت ذلك فنقول لا شك أن هذه الأجسام المحسوسة متناهية في مقاديرها وأن نسبة بعضها إلى بعض نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار وذلك يقتضي أن يكون نسبة ما في أحدهما من العدد إلى ما في الآخر من العدد نسبة متناه إلى متناه وإلا لم يكن التفاوت في المقدار على حسب التفاوت في العدد وإذا كانت نسبة الجسم الذي فرضناه متألفاً من أجزاء متناهية إلى الجسم الذي زعم الخصم أنه متألف من أجزاء غير متناهية نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار وجب أن يكون نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة متناهي العدد إلى متناهي العدد مع أن الخصم زعم أن نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة متناهي العدد إلى غير متناهي العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال الأجسام مؤتلفة من أجزاء غير متناهية ٥ ولنرجع إلى شرح المتن أما قوله كل كثرة كانت متناهية إلى موجودات فاعلم أن الكثرة قد تراد بها الكثرة الحقيقية التي هي العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثرة ويكون الكثرة أحد نوعي الكم وقد تراد بها الكثرة الإضافية مثل قولنا الخمسة كثيرة بالقياس إلى الأربعة قليلة بالقياس إلى الستة وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثيراً فإن الاثنين ليس كثيراً بالقياس إلى عدد دونه لأنه العدد الأول ولا يكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة الكم بل من مقولة المضاف وإذا عرفت ذلك فنقول أما الكثرة الحقيقية فلا شك أن الواحد يكون فيها موجوداً لأن الكثرة لا معنى لها إلا مجموع الوحدات فإن لم يكن الوحدة حاصلة استحال أن يكون حاصلاً غيرها وحينئذ لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة فثبت أن كل كثرة فإن الواحد يجب أن يكون موجوداً فيها ولكن لا يجب أن يكون المتناهي موجوداً فيها لأنه إن أريد بالمتناهي المتناهي في المقدار لم يجب أن يوجد في كل كثرة شيء متناه في المقدار فإن العدد كما يعرض للأشياء ذوات المقادير فكذلك أيضاً قد يعرض للأشياء المجردة عن المقادير وإن أراد بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب أن يكون في كل كثرة عدد متناه وذلك لأن الاثنين فإنه لم يوجد فيه عدد أصلاً بل الاثنان عدد لكن ليس في الاثنين عدد فإن الشيء لا يوجد في نفسه لأن الاثنين عدد أول فلو كان فيه عدد لكان أولاً والشيء لا يوجد في نفسه إذا ظهر ذلك فنقول النهاية من عوارض الكم وإذا ثبت أنه لا يجب أن يكون في كل كثرة متناه في الكم المتصل ثبت أنه لا يجب أن يحصل في كل كثرة شيء متناه فإذن كان الأولى بالشيخ أن يقتصر على قوله كل كثرة فإن الواحد فيها موجود وليس الحصر

لا يكون م

عدد م



أن يجيب عنه بأنه وإن لم يجب في كل كثرة أن يكون العدد المتناهي موجوداً فيه ولكن ذلك واجب هنا لأن من قال الجسم مركب من أجزاء لا نهاية لها فلا بد وأن يعترف بوجود الأعداد المتناهية فيه لأنا نقول هذا الكلام إنما يستقيم لو قيل كل كثرة غير متناهية فإن الكثرة المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم أن كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فإن المتناهي موجود فيها فثبت أنا لو حملنا الكثرة على الكثرة الحقيقية التي هي الكم المنفصل لكانت المؤاخذة لازمة وأما إذا حملنا على الكثرة الإضافية اندفعت المؤاخذة لأن المؤاخذة إنما كانت بإلزام الاثنين وليس هو بكثرة إضافية وأما قوله وإذا كان كل متناه إلى غير العدد فاعلم أنه لما بين أن الجسم لو كان متألفاً من أجزاء غير متناهية لكانت الأجزاء المتناهية موجودة فيه بعد ذلك بين أن حجم مجموع الأعداد المتناهية منها يجب أن يكون أزيد من حجم الجزء الواحد منها وإلا لم يكن التأليف مفيداً لحصول المقدار فإنه لم يزد مقدار الاثنين على مقدار الواحد لم يزد مقدار الثلاثة أيضاً على مقدار الواحد إنما قال بل عسى العدد ولم يقل بل العدد لأن مقدار المجموع إذا كان مساوياً لمقدار الواحد فإنه يظن أنه وإن كان لا يفيد زيادة المقدار لكنه يفيد زيادة العدد وفي التحقيق أيضاً ليس كذلك لأن تلك الأجزاء إذا كان مقدار مجموعها مساوياً لمقدار الجزء الواحد ولو صارت كذلك لاستحال أن يتميز واحد منها بما لا يوجد في الأجزاء لأن تلك الأجزاء متساوية في الحجم فيستحيل أن يقع الامتياز بنفس الحجمية أو بشيء من لوازمها ويستحيل أن يقع بشيء من عوارض الحجمية أو معروضاتها لأنها إذا كانت متداخلة ولا شيء يعرض عارضاً لواحد منها إلا ونسبتها إلى ذلك الواحد كنسبة الواحد نسبة إلى غيره فيجب أن يكون عارضاً لذلك الغير أو بحيث يناله وإذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الأفراد في أمر من الأمور فيرتفع التعدد عنها أيضاً ويصير الكل شيئاً واحداً فثبت أن الأجزاء المتداخلة لا يحصل منها زيادة العدد إلا أن الشيخ لما لم يكن به حاجة إلى هذا البيان في هذا الموضع لم يجزم بالنفي وربما أثبته بل ذكر أنه عسى أن يتوهم كون تأليفها مفيداً لزيادة العدد وأما قوله وإن كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد فاعلم أنه لما أبطل أنه لا يكون مقدار المجموع أزيد من مقدار الواحد ثبت أن حجم المجموع فوق حجم الواحد تدخل في جسم مؤلف من أجزاء متناهية وقد كان يمكنه أن يقتصر على هذا القدر في إبطال قول من قال كل جسم فهو مؤلف من أجسام غير متناهية إلا أنه أراد أن يبين في كل جسم متناهي المقدار أنه ليس مؤلفاً من أجزاء غير متناهية فلا جرم تبع بعد ذلك بأن حجم متناهي الأجزاء ذلك على تناهي أجزاء سائر الأجسام المتناهية في المقادير وذلك لأنه بين أن ذلك الجسم المتألف من الأجزاء المتناهية يكون له إضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات وإنما اعتبر ذلك لأنه أراد أن ينسب مقدار هذا الجسم إلى مقدار سائر الأجسام والمقادير إنما يكون متناهية إذا كانت من نوع واحد فالخط لا يمكن أن ينسب إلى السطح بأنه ثلثه أو ربعه أو غير ذلك من النسب وكذا السطح لا يمكن أن ينسب إلى الجسم لأن الذي يكون ثلثاً للشيء أو ربعاً له

هو الذي يكون بحيث لو ضمت امثاله اليه لصار مثلاً له اذ ليس الشيء والجسم لا يحصل البتة من اجتماع السطوح والسطح لا يحصل
من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من انضمام النقط بالدليل الذي مضى في ابطال الجزء الذي لا يتجزى في الفصل الاول واذا
عرفت ذلك فنقول الشيخ لما اراد ان ينسب مقدار الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية الى مقادير سائر الاجسام بين انه يمكن
الاضافة بينها وبين غيرها في جميع الجهات وكل ما كان كذلك كان حجما في كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما جازت
نسبته الى سائر الاجسام فاما لو لم يثبت كونه حجما في كل الجهات لم تجب صحة نسبته الى سائر الاجسام لان الذي يكون حجما
في جهة واحدة او في جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز ان ينسب واحد منها الى الجسم واعلم ان هذا التفسير الذي ذكرناه
لا يصفو الا اذا اضمر في لفظ الشيخ تغيير هكذا او امكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولكن الموجود في النسخ ليس
كذلك بل هكذا او امكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجما في كل جهة فاما ان يكون قد سقطت هذه الكلمة من قلم
الشيخ او الناسخ او تركها الشيخ عمدا لدلالة الكلام عليها ۞ واما قوله وكان جسم كانت نسبة حجمه الى الجسم الذي احاده غير متناهية
نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار فاعلم ان هذا الكلام قضية واحدة فصيغة كانت رابطة والجسم هو الموضوع وقوله
نسبة حجمه الى المقدار محمول واحد ومعنى هذه المقدمة انه لما بين ان الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم بين ان ذلك الجسم
يجب ان تكون نسبة حجمه الى الحجم الذي زعم الخصم ان احاده غير متناهية نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار لان التناهي
دال على ان هذه الاجسام متناهية في مقاديرها واما قوله لكن ازدياد الحجم الى اخره فاعلم انه لما ثبت ان نسبة الجسم
المتناهي الاجزاء الى الجسم الذي هو عند الخصم غير متناهي الاجزاء نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وثبت ايضا
ان ازدياد المقدار والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان يكون نسبة اجزاء الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى اجزاء
الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه الى عدد متناه وذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهية
المقادير غير متناهية العدد يؤدي الى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب **تنبيه** اليس اذا اوجب النظر
ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا **قلت** انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان مضمونه ان الجسم اذا لم يكن مؤلفا من اجزاء متناهية
او غير متناهية كان في نفسه شيئا واحدا وهذه القضية لا تحتاج في تصحيحها الى حجة وبرهان بل يكفي فيها مجرد التنبيه والاخطار
بالبال ۞ اما قوله اليس اذا اوجب النظر الى غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي ان الذي ثبت بالبرهان
ليس الا ان الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز ان تكون متألفة من اجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر ان كل جسم فانه
لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية اللهم الا ان يثبت بدليل اخر وجوب تناهي الاجسام في المقادير وثبت بالدليل
الذي مضى ان كل جسم متناهي المقدار فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية العدد فحينئذ يحصل القطع بان كل



جسم فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية العدد لكن الشيخ بعد لم يبين تناهي الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز
ان يقول اليس ان النظر اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لاجل هذا السر لم يورد هذه القضية كلية اي لم
يقل النظر اوجب في كل جسم انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية ولم يوردها ايضا جزئية الا ان افراد البعض
بالذكر وان كان لا يقتضي ان يكون ما عداه بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم من حيث العرف فحيان هذا الايهام بالمثل فانه
متى ثبت تناهي الاجسام ثبت انه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية بل اوردها مهملة فقال النظر اوجب ان الجسم
لا يجوز الى متناهية والمهملة في قوة الجزئية لكنها لا تشعر بالوهم الكاذب الذي يشعر به الجزئية فلا جرم كان ايرادها مهملة
ان يكون مؤلفا من مفاصل غير
اولى من ايرادها كلية او جزئية واما قوله وليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فمعناه ظاهر
ولكن فيه دقيقة وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لا يكون وهنا ذكر انه لا يجب ان يكون والسبب فيه ان تركب الجسم من
الاجزاء الغير المتناهية ممتنع فلا جرم قال انه لا يجوز ان يكون مؤلفا واما تركبه من الاجزاء المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب
فلا جرم لم يقل انه يجب ان لا يكون بل قال انه لا يجب ان يكون واما قوله فقد اوجب الى مفاصل فمعناه ظاهر ولكن فيه
اشكال وهو ان لقائل ان يقول الجسم اذا كان قابلا لانقسامات غير متناهية وثبت ان خروج كلها الى الفعل محال
فحينئذ يجب وجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلماذا قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم
ليس لامتداده مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان الامكان العام الذي لا ينافي الوجوب وبتقدير ان يكون
المراد به الامكان الخاص الا ان الجسم الواحد يمكن ان ينقسم بالفعل بل الممتنع حصولها بالفعل ولا منافاة بين امتناع
حصولها بالكلية وبين جواز حصول كل واحد منها واذا كان كذلك فليس في الوجود جسم يجب ان يكون عديم المفاصل اللهم
الا لمانع خارجي كما في الافلاك ۞ واما قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس معناه ان الانسان اذا نظر الى الماء الواحد
مثلا فان الحس يشهد بخلوه من المفاصل والابعاض فيه فكما انه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس فكذلك لا مفاصل له في نفسه
واما قوله لكنه ليس ما يتصل الى اخره فمعناه انه لما ثبت ان الجسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس لا يقبل الانفصال
بل الحس شاهد بانه قابل للانفصال وكل ما كان محلا لاتصاف شيء بصفة فان تلك الصفة الممكنة لا تخرج الا بسبب فاذن
لحصول المفاصل بالفعل في الجسم سبب وليس ذلك الا احد امور ثلاثة اما الفك والتقطيع واختلاف العرضين كما في البلقة
٣ الوهم والغرض ان امتنع الفك بسبب كما في الافلاك او في الاجزاء التي تبلغ في الصغر الى حيث لا تمنع ولا تنصف بجزئين مختلفين
فهذا هو التفسير واما المباحث الحقيقية في هذا الفصل فهي مذكورة في الملخص وهنا اخر الكلام في نفي الجزء الذي لا يتجزى
**المسألة الثانية** في تفاريع نفي الجزء وفيها فصلان **التذنيب** اليس اذا لم يكن تأليف من احاد لا تقبل القسمة
الى اخره **قلت** انما سماه بالتذنيب لان مضمون هذا الفصل كالتذنيب والتفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت

ان الجسم ليس مؤلفا من اجزاء لا تقبل القسمة ولا شك انه قابل للانقسامات فاما أن يكون قابلا لانقسامات متناهية
او لانقسامات غير متناهية والاول باطل والا لانتهت القسمة الى اجزاء غير قابلة للقسمة ولكن ذلك باطل بانعدام
من ان الجانب الذي يلاقي منه ما على يمينه غير الجانب الذي يلاقي منه ما على يساره واذا ابطل ذلك ثبت انه يجب أن
يكون قابلا لانقسامات غير متناهية واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات على وجوه ثلثة القطع واختلاف العرضين والوهم
والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية لا يوجب ذلك الا في الانقسامات الوهمية فاما ان
مدعي ان الجسم قابل للانقسامات الانفكاكية والانقسامات الحاصلة بالخلاف الاعراض الى غير النهاية فذلك يحتاج فيه
الى دلالة اخرى فانه من المحتمل أن لا يتناهى امكان الانقسامات الوهمية مع ان الانقسامات الانفكاكية يكون متناهية
على ما هو مذهب ذيمقراطيس وهذا وان كان باطلا الا ان بطلانه يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة اخرى واذا عرفت ذلك فالشيخ
لاجل هذه الدقيقة صرح بان كون الاجسام غير متألفة من الاجزاء لا يوجب كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية على
اجل الوجوه الثلثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمي ۞ واما قوله وهذا باب الى نورده فمعناه ان القول
بان الجسم قابل لانقسامات غير متناهية يتفرع عليه ابحاث كثيرة لكن المستبصر يرشده القدر الذي اورده في الفصل الذي
يلي هذا الفصل من بيان ان الحركة والزمان قابلان للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما من التفريعات **تنبيه** انك ستعلم ما
علمته من حال الجبال الى آخره **قلت** انما سمي هذا الفصل بالتنبيه لان المطلوب فيه حاصل في بديهة العقل بعد تسليم
المقدمات التي مر تحقيقها وذلك هو أن الجسم لما ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية وجب ان تكون الحركة والزمان قابلين
لانقسامات غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فيكون لا محالة الحركة الى نصف
تلك المسافة نصف الحركة التي كلها فيكون لتلك الحركة نصف فاذن كل حركة فهي منقسمة وكذلك زمان الحركة الى نصف
المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها فيكون الزمان منقسما فثبت أن الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية
وجب أن تكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية واذا استحال تالف الجسم من اجزاء غير قابلة للتجزي
فكذلك يستحيل تالف الحركة والزمان من امور غير قابلة للتجزي واعلم ان القول باثبات الجزء ونفيه وكون الجسم القابل للانفصال
شيئا واحدا في نفسه أم لا وكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية ابحاث دقيقة فمن اراد فليطالع ساير
كتبنا ۞ **المسئلة الثالثة** في اثبات الهيولى وهي اربع فصول **إشارة** قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا
متصلا الى آخره **قلت** المقصود من هذا الفصل بيان ان الصورة الجسمية حالة في محل وان الجسم مركب من ذلك الحال
وذلك المحل والحجة فيه لما ثبت انه غير متألف من الاجزاء بل هو شيء واحد في نفسه ولا شك انه قد يعرض له الانفصال
وليس الانفصال عبارة عن تفريق الاجزاء بعد أن كانت مجتمعة لان ذلك بناء على كون الجسم متألفا من الاجزاء وقد مر
نفصال

ان الجسم ...



إبطاله بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي كان حاصلا وهذا الانفصال كان قبل حصوله ممكن الحصول فامكان عروض الانفصال
كان حاصلا قبل حصول الانفصال فيكون امكان الانفصال مغاير الماهية للانفصال وذلك لان الامكان يستدعي محلا و
ليس محله الاتصال لانه لا معنى لكون الشيء موصوفا بامكان حدوث شيء فيه الا كونه ممكن الاتصاف بذلك الشيء لكن الاتصال
يستحيل أن يتصف بالانفصال لانه يزول عند طريانه فاذن محل امكان الانفصال شيء سوى الاتصال وهو الذي يكون
محلا للاتصالين المتحدين عند طريان الانفصال فثبت أن الاتصال الجسمي موجود في محل وهو المسمى بالهيولى وههنا شك وهو
ان الجسم قبل الانفصال كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين والزايل هو الوحدة والطاري هو الاثنينية وهما عارضان
ومحلهما الجسم فهذه الحجة تقتضي كون الوحدة والتعدد مغايرين للجسم وما قيتين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة
والتعدد وما يقرر ذلك ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه لا يخرج عن كونه جسما فعلمنا ان الذي زال عند الانفصال
شيء سوى الجسمية واعلم ان هذا الشك انما يجاب بتحرير البرهان على الوجه الملخص وهو ان نقول الجسم الذي يرد عليه
الانفصال فانه تزول عنه الجسمية التي كانت موجودة فيه وتحدث فيه جسميتان اخريان ومتى كان ذلك كانت الجسمية موجودة
في محل بيان الصغرى ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه صار جسمين وحصلت هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما ان يقال
انهما كانتا موجودتين قبل ورود الانفصال عليه مركبا من ذينك الجزئين ثم ننقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجزئين
فلو كانت الاجزاء التي تحصل في كل واحد منها بعد ورود الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء
لا تتجزى اما متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة متناهية أو غير متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير متناهية وكل ذلك
قد ابطلناه فظهر من هذا ان الجسمين الحاصلين بعد الانفصال ما كانتا موجودتين قبل ذلك الانفصال بل حدثتا
عند الانفصال وان الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل الانفصال ما بقيت بعد الانفصال واما بيان الكبرى فهو أن كل
ما يوجد بعد عدمه او يعدم بعد وجوده فان امكان عدمه وامكان وجوده سابق على وجوده وعلى عدمه وذلك الامكان يستدعي
محلا فاذن الجسمية يحل فيه امكان وجودها وامكان عدمها وذلك المحل هو الذي قامت الجسمية به فهذا ما عندي
في تقرير هذه الحجة ۞ وللقائل أن يقول اما المقدمة الاولى فممنوعة والذي عولتم عليه في اثباتها غير صحيح لانه يوجب
ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وبيانه ان الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما أن يقال ان مادته كانت واحدة
أو ما كانت واحدة فان كانت واحدة فهي بعد ورود الانفصال على الجسم اما ان يقال انها بقيت واحدة أو ما بقيت واحدة
والاول باطل والا لكانت مادة كل واحد من الجزئين واحدة بالعدد وان كانت الجسمية الحالة فيها ايضا واحدة بالعدد
كانت مادة كل واحد من الجزئين وصورته عين مادة الجزء الآخر وصورته فيكون احد الجزئين هو بعينه الآخر بالعدد هذا خلف

وان لم يكن الجسمية واحدة فقد حلت في المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستحالة
اجتماع المثلين وايضا يلزم تداخل البعدين والبعدان المتداخلان لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما فيلزم ان يكون
مقدار الجزء مساويا للمقدار الكل وايضا نعلم بالبديهة ان ذات احد الجزئين مغايرة لذات الجزء الاخر ولو كانت مادتهما
واحدة بالعدد لم يحصل هذا التغاير فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادته واحدة بالعدد فاما بعد ورود الانفصال
على الجسم لزم ان يتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي عدم تلك
المادة التي كانت واحدة وحدوث مادتين متجددتين فاذن تفريق الجسم يكون اعداما لصورته ولمادته ويكون تفريق
الجسم اعداما له بالكلية وهذا مكابرة وايضا فلو كان تعدد الجسمية بعد كونها واحدة يقتضي احتياج الجسمية الى مادة
كان تعدد المادة بعد كونها واحدة يقتضي احتياجها الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاولى فيلزم التسلسل
واما ان قيل الجسم المتصل بسبب مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد جسم ما واحد مادة واحدة
تعود الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت اعداد المواد التي للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فيجب ان يكون
للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل وحينئذ يكون الجسمية الحالة في كل واحد منها غير الجسمية الحالة في الاخرى ضرورة
امتناع حلول الحال في اكثر من محل واحد وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا يتجزى وانه باطل وبتقدير صحته عزام
فانه يبطل اصل هذه الحجة لانه متى ثبت كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى كان الانفصال عبارة عن تفريق الاجزاء
والاتصال عبارة عن تاليفها وعلى هذا التقدير يكون الزايل والطاري هو التفرق والتاليف والمورد هو نفس تلك الاجزاء
ثم ان وقعت المساعدة على ان الجسمية تزول عند عروض الانفصال فلم قلتم انه لا بد من محل تقوله لان امكان الانفصال
سابق على ذلك الانفصال والامكان حكم ثبوتي فيستدعي محلا ثابتا قلنا لا نسلم ان الامكان حكم ثبوتي وسياتي
الاستقصاء في بيان ذلك في النمط الخامس ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا
فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم هناك شك لفظي وهو ان هذا الكلام انما يصح لو ثبت ان مقدار الجسم مغاير
للجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان للجسم مقدارا لامتناع ان يكون الشيء حاصلا لنفسه لكن الشيخ لم يبين فيما
مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف قال قد علمت ان للجسم مقدارا وجوابه انا بينا انه
متى لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى وجب القطع بان مقدار الجسم زايد على ذاته فلما بين الشيخ ذلك المقدم كان
بيانه لهذا التالي بالقوة القريبة من الفعل فلا جرم جاز له ان يقول قد علمت ان للجسم مقدارا واما الثخين
فانه يقال بالاشتراك على امرين ا المقدار الذي يحتمل التجزية في ثلاث جهات وهذا المقدار يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح



وهذا المعنى احد انواع الكم المتصل القار الذات وبهذا المعنى يكون كل جسم ثخينا ب ان يوجد هذا المعنى مع اضافة عارضة
له فيقال لبعض الاجسام انه ثخين ولبعض الاخر انه رقيق وبهذا الاعتبار لا يكون كل جسم ثخينا واذا عرفت ذلك فنقول
ان الكم المتصل القار الذات يسمى مقدارا وهو جنس تحته ثلثة انواع الخط والسطح والجسم التعليمي فاذا قلنا الجسم له مقدار
احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار ثخين خرج الخط والسطح عن ذلك واما
المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلثة ا المقدار الذي يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لاحدها
وبداية للاخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذي يقسم جنس الكم اليه والى المنفصل ب ما المقداران اللذان نهايتهما
واحدة بالفعل مثل الخط الذي يتصل بخط على زاوية يحدها نقطة واحدة هي طرف لهما ج ان الجسمين اذا كان
احدهما عند الاخر بحيث اذا تحرك احدهما وجب ان يتحرك الاخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل بالاخر واعلم ان
المراد بالاتصال في هذا الموضع هو الاول وان كان انما يقابل الجسم من الانفصال على سبيل الاضافة اذا كان يتوهم له اجزاء
فيما بينها الاتصال الاضافي واذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا الاتصال ليس هو نفس الجسمية بل الجسمية عبارة عن الامر الذي
يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال من باب الكم والجسمية مغايرة للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا عرفت
ذلك فاعلم ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا انه ليس مركبا في نفسه عن الاجزاء بل هو في نفسه شيء واحد وقد بينا ادلة هذه
الحجة على هذا الاصل واما قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك فمعناه ظاهر وانما قال قد يعرض له انفصال احترازا
عن الافلاك واما قوله ونعلم ان المتصل الذي بالامرين فمعناه ان الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا
في ذاته وكون تلك الجسمية بعينها واحدة داخلة في قوام تلك المعينة بان المتشخصات وان كانت غير ماهية الشخص الا انها تكون
اجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذن الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المعنى بكونها متصلة
بذاتها واذا ثبت ذلك وجب ان لا تكون الجسمية المعينة قابلة للاتصال والانفصال اما الاتصال فلانها لو قبلت
اتصالا اخر لكان قد اجتمع المثلان وانه محال وانه لا يكون احدهما بالجبلة والاخر الجالبة اولى من العكس فيلزم ان يكون
كل واحد منهما حاصلا وهو محال واما الانفصال فلانه متى طرا الانفصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق
وتشخصه ومتى بطلت تشخصه ووحدته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدم وما يجب عدمه عند حدوث الشيء
استحال ان يكون قابلا لذلك الشيء فثبت ان المتصل بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله فاذن قوة
هذا الى وسورته فاعلم ان تفسير ذلك قد تم الا بالبحث عن امور ثلثة ا ان قوله فاذن الى المقبول يشعر بان هذه
القضية نتيجة لقياس مضى ذكره فاين القياس المنتج لهذه النتيجة ب انه وان كان نجعل ان قوة قبول الشيء غير وجود

المقبول لكنا لا نحتاج الى ذكر ذلك هنا لان المطلوب في هذا الفصل اثبات المادة للجسمية واذا بينا ان القابل للانفصال
ليس هو الاتصال لزم وجود شيء آخر يكون هو قابلا للانفصال والاتصال من غير حاجة الى بيان ان قبول الشيء هل هو غير ان قوة تم
المقبول او نفسه ثم طلب الفرق بين الشيء الذي هو هناك مقبول له بالفعل وبين هيئة ذلك المقبول وبين صورته فنقول اما الاول
فجوابه ان القياس المنتج لهذه القضية ليس مذكورا بالفعل وان كان مذكورا بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر
ان الجسم قد يعرض له انفصال وانفكاك اي الجسم قد يحدث فيه الانفصال ثم من البين ان كل ما يحدث فان قوة حدوثه
كانت حاصلة قبل حدوثه وان كل ما كان حاصلا قبل حصول ذلك الشيء فانه مغاير لذلك وذلك يقتضي ان يكون قوة قبول
الشيء مغايرة لذلك المقبول ثم ان الشيخ منع من هذا القياس بذكر المقدمة الاولى واهمل ذكر المقدمتين الباقيتين لغاية وضوحها
واما عن الثاني فهو ان اثبات المادة لا يمكن الا ببيان ان قوة قبول الشيء غير نفس المقبول له فانا اذا قلنا الجسم قد يعرض له
انفصال فانما يمكننا اثبات المادة لو امكننا ان نقول ان ذلك الانفصال لا بد له من محل وليس محله الاتصال فلا بد من محل آخر
ولكن ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا موجودا
فثبت انه لا يمكننا ان نقول الانفصال يستدعي محلا فاما اذا بينا ان قوة قبول الشيء غير نفس المقبول كانت قوة قبول الانفصال
مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتي وهو من الامور الاضافية فتستدعي لا محالة محلا فاذا بينا ان ذلك المحل
ليس هو الاتصال ثبت انه شيء آخر وهو الهيولى فان قيل اليس عندكم الامكان امر عدمي فنقول بلى ولكنه عند الشيخ
امر وجودي وانا يجب علينا تفسير كلامه على ما يطابق اصوله لا على ما يطابق اصول غيره ○ واما الثالث وهو الفرق بين وجود
المقبول وبين هيئته وصورته فنقول الانفعال اذا امر انه ليس المقبول هو الانفصال لانه امر عدمي بل المقبول بالحقيقة هو جسمان
ايجاد ثنان عند طرو ذلك الانفصال وكل واحد من تينك الجسمين هيئة وصورة اما الهيئة فالشكل المقارن لتلك الجسمية
واما الصورة فالمقدار المقارن لها لان المقدار يجري بالنسبة الى الجسمية مجرى الصورة ○ واما قوله وتلك القوة
الى تتحد دا اعلم ان محل امكان الانفصال عن الشيء الذي هو متصل بذاته لان المتصل بذاته ينعدم عند الانفصال و
يوجد متصلان آخران مثل الماء الواحد اذا جعل مائين فان تلك الجسمية الواحدة كانت موجودة قبل طريان الانفصال
قد بطلت وحدثت جسميتان اخريتان ثم اذا ضم احدهما الى الآخر حدثت جسمية اخرى وصارا ماء واحدا فان الجسميتين الاوليين
تبطلان وتحدث جسمية اخرى غير التي زالت عند الانفصال لان اعادة المعدوم محال واعلم ان المثبتين للهيولى ان
يقولوا ان هذه الهيولى اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما ان يكون على سبيل
الاستقلال او على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال كانت الهيولى متحيزة فهي محلا اما اولا فلان


حلول الجسمية فيها يلزم اجتماع المثلين واما ثانيا فلانه لا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس واما ثالثا
فلان تلك الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم يكن لها حاجة الى المحل
كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب واما ان كان على سبيل التبعية فذلك بان يقال الجسمية تحصل بذاتها في الحيز
وتلك الهيولى تحصل في ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه واذا كان حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية
فيه كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفا اذ لو جاز ان يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون والطعم وغيرهما
وان كان حصولها في الحيز تبعا لحصول الجسم فيه واذا كانت الهيولى صفة حالة في الجسم استحال كون الجسم حالا فيها واما ان لم يكن
الهيولى حاصلة في الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع ان الجسم مختص بذلك الحيز استحال ان تكون الجسمية
حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلا وحالا فيما لا اختصاص له بتلك الجهة
لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المكابرة في تجويز ذلك فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة في ذات الباري تعالى
وان لم يكن له سبحانه اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية في محل يؤدي الى هذه الاقسام
الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا آخر الكلام في هذا الفصل وهذه الحجة بعينها يمكن ان تتمسك بها في نفي كون المقدار
مغايرا للجسمية بان توخذ الجسمية مكان الهيولى والمقدار مكان الجسمية ثم تساق الحجة على وجهها ○ **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان هذا انما لزم فانما يلزم **قلت** انما قال وهم وتنبيه ولم يقل وهم واشارة لان السؤال الذي
اوردناه لا حاجة في ابطاله الى برهان منفصل بل يكفي في ابطاله مجرد التنبيه وهو ان الجسمية متى احتاجت الى
الهيولى وجب ان تحتاج دائما لان مقتضى الماهية لا يختلف ثم نقول حاصل الشك ان يقال الحجة المذكورة لا تفيد اثبات
المادة لجميع الاجسام بل لبعضها وذلك لانكم استدللتم بامكان عروض الانفصال للجسم على اثبات المادة له ثم ان
الانفصال قد يكون بالوهم وقد يكون لاختلاف العوارض وقد يكون بالفك ولا يمكن الاستدلال على اثبات المادة
الا بامكان الانفصال والانفصال على هذا الوجه ممتنع عروضه للافلاك فاذن لا يمكن اثبات الهيولى لجسمية الافلاك
بهذه الحجة والجواب عنه ان الجسمية ماهية واحدة فهي اما ان تكون غنية عن المحل او لا تكون فان كانت غنية عن المحل
كانت جميع افرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المحل وكل ما كان غنيا عن المحل استحال حلوله في المحل فاذن كل
جسمية فهي غير حالة في المحل وهذا خلف وان لم تكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة اليه فهي اذا وجدت كانت محتاجة المحل
الى المحل والحاصل انا لما علمنا في الاجسام القابلة للانفكاك احتياج جسميتها الى محل هو مادة علمنا ان الجسمية لذاتها
محتاجة الى المحل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية الى المحل سواء صح انفكاك ذلك الجسم او لم يصح وهو المراد من قول الشيخ

أن الجسمية طبيعة واحدة فاذا اعرفت في بعض الأحوال حاجتها الى ما تقوم فيه عرفت أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه
فاعلم أن على هذا الكلام تشكيكا أن يقال لم قلتم أن الجسمية طبيعة واحدة في الأجسام كلها ولا يمكن دعوى البديهة
فيه فانا قد بينا أن نهاية الجسم هو الذي يقبل الأبعاد فهنا امور ثلثة والثالث الشيء الذي عرض له ان كان قابلا للأبعاد
الثلثة فاما الأبعاد الثلثة ليست لنفس الجسمية عند الحكماء واما قابلية الأبعاد الثلثة فقد بينا انها ليست صفة ثبوتية
وبتقدير أن يكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذن الجسمية ليست الا الأمر الذي عرض له ان كان قابلا
للأبعاد الثلثة أو ما لأجله حصلت هذه القابلية وحقيقة ذلك الشيء غير معلومة لنا لانا لا نعلم الا انه أمر ما يلزمه قبول
الأبعاد الثلثة والعلم بكونه امرا ما ليس علما بالماهية المخصوصة والعلم بقابلية الأبعاد الثلثة علم بلازم من لوازمه فاذن
ماهية الجسم غير معلومة لنا واذا كان كذلك فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بأن الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الأجسام ولا يمكن
أن يقال الأجسام لما اشتركت في قبول الأبعاد الثلثة والاشتراك في اللوازم يدل على الاشتراك في الملزومات فاذن
الأجسام مشتركة في الجسمية فان الشيخ نص في النمط الرابع على أن الأشياء المختلفة في الماهية يجوز اشتراكها في لازم واحد
انه لا طريق الى الجزم بأن الأجسام مشتركة في الجسمية بل الناس لما اعتقدوا انه لا معنى للجسمية الا التحيز والمقدار وعلموا
ببداية عقولهم اشتراك المتحيزات في طبيعة التحيز لا جرم استقام لهم دعوى الضرورة في أن الأجسام مشتركة في الجسمية فاما
الحكماء بينوا ان التحيز والمقدار أمران مغايران للجسمية لا جرم لما لم يعترفوا بأن الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك
في الملزوم كيف يمكنهم دعوى الضرورة في أن الأجسام مشتركة في الجسمية قوله لانها طبيعة نوعية الى الفصول هذا جواب
عن شك يذكر على قوله الأجسام لما كانت مشتركة في الجسمية لزم من حاجة بعضها الى المادة حاجة كلها اليها وذلك أن
يقال ليس أن الجنس له طبيعة واحدة في الأنواع ثم انه في النوع المعين يحتاج الى فصل ذلك النوع وفي غير ذلك النوع
لا يحتاج الى ذلك الفصل مثل أن الحيوان في الانسان يحتاج الى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان الذي
في الانسان في كونه حيوانا مع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم من حاجة الشيء الى الشيء حاجة مثله الى ذلك
الشيء فاذن لا يلزم من احتياج جسمية الأجسام القابلة للانفصال الى الهيولى حاجة جسمية الأجسام التي لا تقبل
الانفصال الى الهيولى وجواب الشيخ عن ذلك هو ان طبيعة الجسمية واحدة في الأجسام كلها والأجسام غير مختلفة
فيها أصلا وانما اختلافها لأجل صورها النوعية والصورة النوعية ان كانت موجودة مع الصورة الجسمية في المادة
ولأجلها الا انها تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية وعن وجودها واما الفصل فهو وان كان خارجا عن ماهية الجنس
لكنه داخل في وجوده فاذن الجسمية طبيعة نوعية محصلة لا ماغنية عن الصورة النوعية المقارنة لها في ماهيتها

احدها الابعاد الثلثه والثاني نفس قابلية الابعاد الثلثه



وفي وجودها بل لا تعلق بينها وبين الصور النوعية الا مجرد حلولها في محل واحد واما الجنس فانه طبيعة غير محصلة
بدون الفصل لانه وان كان غنيا في ماهيته عن الفصل لكنه غير غني في وجوده عنه فظهر أن الجسمية طبيعة نوعية محصلة
وانه لا اختلاف فيها الا بامور خارجة عنها بخلاف الجنس فان طبيعته غير محصلة والاختلاف فيه انما يكون بالفصول الذاتية
فظهر الفرق وهذا هو المراد من قول الشيخ لانها طبيعة الى الفصل واعلم ان الفرق لا يعجبني وذلك لان الفصل خارج
عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده الخاص لان الانسان اذا كان موجودا فالحيوان الذي هو
جزء الانسان يجب أن يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو موجود
فيكون لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود واذا كان كذلك كان الجنس ممتازا في ماهيته وفي وجوده عن الفصل ثم ان
الحيوان الذي هو حصة الانسان يحتاج الى الناطق والحيوان الذي هو حصة الفرس مثله مع انه غني عن الناطق وقد
وجد مثل الشيء غنيا عما احتاج اليه الشيء فقد توجه النقض واما الصور النوعية فهي مقومة للجسمية والا لكانت مقومة
وبتقدير أن لا يكون مقومة لكن هذا الفرق غير قادح بل الصحيح في الجواب أن يقال الطبيعة الجسمية لذاتها تكون محتاجة
الى ما يحصل وجودها ولكنها لا تكون محتاجة لذاتها الى شيء معين بل الى شيء كان واما الفصل المعين فانه يكون
لذاته علة لوجود ذلك الجنس في الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة للحاجة الى الفصل المطلق فلا جرم ابدا يكون
محتاجا الى الفصل واما تعيين الفصل فانما جاء من قبيل الفصل لا من قبيل الجنس فلا يلزم حاجة كل حيوان الى الناطق
وعلى هذا التقدير اندفع الشك واعلم ان هنا نقضا اخر وهو ان قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي ثم
ان الوجود في حق الواجب واجب وفي حق الممكن واجب اللاتجرد فقد وجدنا هنا اختلافا للمتماثلات في اللوازم وتمام
التجرد
تقريره ذلك سيأتي في النمط الرابع ت على أصل الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الأجسام باسرها في الجسمية وثبت أن
ما يحتاج اليه الشيء يحتاج مثله اليه ولكن لا بد في الدلالة على ان جسمية ما محتاجة الى محل ما وذلك لا يمكن اثباته
الا بين من حلول بعض الجهات في المادة فان لقائل أن يقول انه لا يلزم من حلول الجسمية في المادة الا جواز حلولها
فيها فاما ان يلزم منه وجوب حلولها فيها فذلك لا بد فيه من حجة أخرى اذ من المحتمل أن يقال الجسمية وان كانت غير محتاجة
الى المحل لكنها يصح أن يصير حالة في المحل وأن يصير مباينة عن المحل فاذن لا بد في بيان حاجتها الى المحل من حجة غير ما ذكر
من حلولها في المحل **وهم وتنبيه** او تقول أليس الامتداد الجسماني **قلت** قد بينا ان هذا الحجة
المذكورة في اثبات الهيولى على ان الجسم الذي يكون في نفسه متصلا قد ينفصل وحاصل الشك المذكور في هذا
الفصل يرجع الى النزاع في هذه المقدمة وبيانه هو انا انما بينا ان الجسم شيء واحد في نفسه بان أبطلنا كونه مؤلفا

من الاجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية أو غير متناهية وانما أبطلنا ذلك بان قلنا الجزء المتوسط بين جزئين لا بد وأن يكون
الجانب الذي به يلاقي ما على يمينه غير الجانب الذي يلاقي ما على يساره وذلك يقتضي أن الجزء منقسم ومعلوم أن هذه الحجة
لا تفيد الا كون الجسم قابلا للانقسام الوهمي أبدا وليس كل ما كان قابلا للانقسام الوهمي يجب أن يكون قابلا للانقسام
الانفكاكي وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن يقال الاجسام المحسوسة مؤلفة من أجزاء كل واحد منها غير قابل للانفصال وان كان
قابلا للقسمة الوهمية والحاصل ان الجسم الذي يعرض له الانفصال ليس متصلا على الحقيقة بل انما هو عبارة عن اجتماع الاجزاء
والانفصال عبارة عن تفرقها والجسم هو الذي متصل في الحقيقة وهو كل واحد من تلك الاجزاء الصغيرة لا يعرض له الانفصال
وعلى هذا يسقط المذكور في اثبات الهيولى وهذا الذي ذكرناه في تقرير هذا السؤال هو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب بحث
الى ان الاجسام القابلة للانفصال مؤلفة من اجزاء كرية الشكل غير قابلة للانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية

**الجواب** عنه انه لما ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الوهمية الى غير النهاية وجب أن يكون قابلا للانقسامات الانفكاكية
أيضا الى غير النهاية لان تلك الاجزاء باسرها متساوية في الجسمية فكل واحد من تلك الاجزاء لا بد نصفيه يكون متساويا في الماهية
لنصفه الاخر ولكله ولكل واحد من انصاف سائر الاجزاء ولكل واحد من سائر الاجزاء فكل ما صح على الشيء صح على ما يماثله فاذا
صح على احد نصفي الجزء الواحد أن يتصل بنصفه الاخر اتصالا رافعا للاثنينية صح ايضا على ذلك النصف أن يتصل بنصف
جزء اخر اتصالا رافعا للاثنينية وكما صح على ذلك النصف أن ينفصل عن نصف اخر انفصالا انفكاكيا وجب أيضا ان يصح
على ذلك النصف أن ينفصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء انفصالا انفكاكيا فثبت ان الجسم المتصل اتصالا حقيقيا
يجوز أن يعرض له الانفصال وعلى هذا التقدير يسقط الشك واعلم أن مدار هذا الكلام على ان الاجسام متساوية في نفس
الجسمية وقد بيناه في الفصل الذي مضى أن الطريق الى اثبات ذلك على مذهب الحكماء ولا شك انه بعد ان للقائل أن يقول
ليس في الوجود كله جزآن متساويان في الماهية ولكن مجرد الاستبعاد لا يكفي في المطالب العلمية ثم ان وقعت المساعدة
على وجوب اشتراك الاجسام في الجسمية ولكن لا يلزم من ذلك أن يصح على كل جسم ما يصح على سائر الاجسام كما لا يلزم
من كون لونية السواد مثل لونية البياض لجواز أن يضم فصل السواد الى لونية البياض والجواب عنه تقرير
النقض المتوجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت المساعدة على أن تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح
على الباقي لاجل ماهيتها المشتركة بينها ولكن يحتمل أن يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك لان كل واحد
منها وان شارك الاخر في الماهية لكنه خالفه في شخصيته وتلك الشخصية زائدة على نفس الماهية فيحتمل أن يكون
تلك الشخصية مانعة عن ذلك كيف لا نقول ذلك عند قولهم أن الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمية التي كانت



موجودة ووجدت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلا زالتا وحدثت أخرى فان تلك الجسميتين تزولان وتحدث جسمية أخرى واذا كان
كذلك فقد استحال على نصفي الجسم ما صح على الجسمين لان جسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل أن تبقى بعد الاتصال
فاذن ما صح على نصفي الجزء الواحد وهو الاتصال ممتنع على الجسمين وما صح على الجسمين وهو الانفصال ممتنع على نصفي الجزء الواحد و
هذا الامتناع ما جاء للماهية المشتركة وانما جاء من شخصية كل واحد من تلك الجسميات فعلمنا ان ما قالوه غير صحيح لا في نفس الامر
ولا على مذهبهم ويمكن أن يجاب عن أصل السؤال بجوابين اخرين الاول أن يقال هب أن ماهية كل جزء مخالفة لماهية سائر الاجزاء
الا أن كل جزء من تلك الاجزاء التي هي قابلة للقسمة الانفكاكية اذا كان قابلا للقسمة الوهمية فتلك الاجزاء المفترضة فيها
اما أن يكون مختلفة في الماهية أو لا تكون فان كانت مختلفة في الماهية لم يكن الجزء المتألف منها بسيطا بل مركبا وكل مركب ففيه
بسيط فاذا الجزء البسيط لا محالة قابل للقسمة الوهمية فيكون أحد نصفي ذلك البسيط ملاقيا باحد جانبيه للنصف الثاني
منه وهو لما كان بسيطا كان كل واحد من جانبي احد نصفيه مساويا في تمام الماهية لجانبه الاخر فاذا صح على ذلك النصف أن
يلاقي النصف الثاني باحد جانبيه وجب عليه أن يصح كونه ملاقيا له بجانبه الثاني ومتى صح ذلك صح وقوع الفك بين نصفي ذلك الجزء
وللقائل أن يقول هذا يقتضي صحة أن يماس فلك القمر بمقعره محدب فلك عطارد وبالعكس وهو يقتضي الخرق وانتم لا تقولون
به ٢ وايضا فالاشتراك في الماهية يقتضي صحة هذا الامر ولكن يجوز حصول ما يمنع عن هذا الامر وهو الاتصال الحاصل كما بينا
ت وهو ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان بسيطا والبسيط شكله الكرة فتلك الاجزاء اذا انضم بعضها الى بعض فيحصل
فيما بينها فرج خالية وهو محال وللقائل أن ينازع في ان شكل البسيط الكرة وفي استحالة الخلاء على ما يأتي ان شاء الله تعالى
ولنرجع الى شرح المتن اما قوله في تقرير السؤال ليس للامتداد الجسماني الخ وما يشبهها فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي
يعرض له الانفصال هو الجسم المتألف من الاجزاء التي كل واحد منها لا يكون قابلا للقسمة الانفكاكية وان لم يكن قابلا للقسمة
الوهمية وما يشبهها من الانقسام مثل الانقسام الحاصل بسبب اختلاف المحاذاة أو المماسة أو غيرهما والذي يقبل الانفصال
ليس متصلا والذي هو متصل لا يقبل الانفصال فبطل قولكم المتصل قد يعرض له الانفصال ٥ واما قوله في الجواب فاعلم أن
القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة باختلاف عرضين الى المولفين في النوع فاعلم ان معناه على ان كل واحد من تلك الاجزاء
وان لم تكن قابلا للقسمة الانفكاكية الا انه يكون قابلا للقسمة بالوجهين الاخرين لعني القسمة الوهمية والقسمة باختلاف الاعراض
سواء كان العرضان المختلفان غير اضافيين كما في البلقة أو اضافيين مثل أن يكون احد جانبيه محاذيا أي مقابلا لشيء لا يحاذيه
جانبه الاخر او يكون احد جانبيه موازيا لخط أو سطح لا يوازيه جانبه الاخر او يكون احد جانبيه مماسا لشيء لا يماسه
جانبه الاخر واذا ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين توجبان انقساما في ذات كل واحد من تلك

المجزا بحيث يكون ماهية كل واحد من قسم الجزء مساوية لماهية القسم الآخر من ذلك الجزء والماهية جزء الآخر من نوعه
وأما قوله وما يصح بين كل اثنين الى آخره فمعناه ان هذه الأشياء لما كانت متفقة في الماهية والأشياء المتفقة في
الماهية يجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وأما قوله فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الى بين المتباينين فاعلم
أن معناه انه لما صح على نفس الجزء الواحد أن يتصل اتصالا منافيا للتعدد وجب أن يصح على الجزئين المتباينين أن يتصلا
على هذا الوجه ولما صح على الجزئين أن ينفصلا انفصالا انفكاكيا وجب أن يصح ذلك على نفس الجزء الواحد وأما قوله اللهم
إلى زايد فاعلم أن معناه جواب لسؤال يذكر هنا وهو أن الفلك مساو للعنصر في الجسمية ثم أن أجزاء المفترضة يصح عليها الانفكاك
ولم يصح ذلك على الفلك فأجزاء المفترضة متصلة مع أن الفلك لا يتصل بالعنصر فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يصح الانفكاك
على الجزئين وان لم يصح ذلك على نفس الجزء الواحد وأن يصح الانفكاك على نفس الجزء الواحد وانه لا يصح ذلك بين الجزئين فحل [على]
هذا الشك أن يقال الفلك نظرا الى كونه جسما يصح عليه الاتصال بالعنصر وانفصال أجزائه ولكن ذلك امتنع لمانع [الانفصال]
خارج عن نفس جسميته الفلكية وذلك المانع هو أن هيولى الفلك غير قابلة لهذا الاتصال والانفصال فاما الأجزاء
التي كلامنا فيها لو امتنع عليها الاتصال والانفصال بسبب مواد فما كان ذلك الا غيرا في باثبات هيولى لها وللقايل أن
يقول هب أنه يلزم منه الاعتراف بالهيولى ولكن لا يمكنك اثبات ما ادعيته من امكان الانفصال في الجزء الواحد وامكان
اتصاله لغيره لاحتمال أن يكون لكل جزء مادة أخرى مخالفة لمادة الآخر وكذلك المادة لا يطيع الانفصال والاتصال
ثم انه وان كان يبعد أن يقال ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لهيولى الجزء الآخر لكن الاستبعاد لا يكفي في تحقق [لهيولى]
المقدمات العلمية وأما قوله ولعل هذا العايق الى في شخصه فاعلم أن معناه ان الماهية اذا لزمها ما يمنعها عن الانفصال
والاتصال وجب أن يكون نوعه في شخصه أي يمتنع أن يدخل في الوجود من تلك الماهية الفرد واحد لانه لو وجد منه
فردان لكانا متساويين في تمام الماهية وجميع لوازمها فكان يستحيل أن يلزم فردا من أفرادها ما يكون مانعا عن بعض
ما يصح على الفرد الآخر لاستحالة أن يكون المتماثلات في تمام الماهية مختلفة في اللوازم واذا كان كذلك فكما يصح
انفكاك أحدهما عن الآخر وجب أن يصح على نفس أحدهما أن ينفك عن الآخر وحينئذ يصح على كل واحد منهما الانفصال
في نفسه والاتصال بغيره فيجب أن يكون نوعه في شخصه وللقايل أن يقول لا نسلم ان المتماثلين في تمام الماهية يستحيل
اختلافهما في اللوازم فان عندكم الجسمية طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول ثم ان جسمية
كل فلك يلزمها ما يستحيل على جسمية الفلك الآخر **إشارة** ثم قال الشيخ رضه فكل نوع أمكن أن يكون التشخص
**قلت** كل ماهية فاما أن يكون نفس تصورها مانعا من الشركة أو لا يكون والأول يقتضي أن لا يحصل من تلك الماهية

التشخص واحد والثاني يقتضي أن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زايدا على تلك الماهية وذلك الزايد ان كان ٨١
لازما استحال أن يحصل في الوجود من تلك الماهية الا شخص واحد واستحال على ذلك الشخص أن ينقسم انقساما انفكاكيا
الى جزئين وأن يحصل في الوجود من تلك الماهية شخصان معا لانا قد فرضنا ان المانع من ذلك لازم للماهية وذلك محال وهذا
الفصل يجري مجرى التقرير لما ذكره في آخر الفصل المتقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة باثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة

## المسألة الرابعة

في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة وفيها فصل واحد **تذنيب** أليس قد بان لك ان
المقدار الى آخره **قلت** لما كان المقصود من هذا النمط بيان مقومات الجسم وأحواله ثم ان الشيخ أبطل قول من قال
أن مقوماته الأجزاء التي لا تتجزى وبين بعد ذلك أن مقوماته الهيولى والصورة فبعد ذلك أراد أن ينتقل
الى أحكام الصورة والهيولى الا انه قبل الخوض فيه فرع على اثبات الهيولى مسئلة خارجة عن الترتيب المقصود وهي التي
ذكرها في هذا الفصل فلا جرم سماه بالتذنيب واعلم ان المقصود من هذا الفصل هو ان الحكماء يقولون الجسم العظيم
المقدار يجوز أن يزول عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار يجوز ان يزول عنه
ذلك المقدار الصغير ويحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين ان الجسم العظيم لا يصير صغيرا
الا بأحد أمرين اما لأن أجزاءه كانت متفرقة فكان عظيما فاذا اندمجت صار صغيرا أو اما لأنه ينفصل بعض الأجزاء
عن الجسم العظيم فيبقى الباقي صغيرا أو ينضم اليه أجزاء أخر فيصير المجموع عظيما فاما على غير هذين الوجهين فذلك
مما يستبعدونه والشيخ أزال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت ان المقدار والصورة الجسمية حالتان في محل فذلك
المحل يجب أن لا يكون له في نفسه مقدار وحجم والا لزم اجتماع المثلين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل آخر واذا
لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز
أن يزول المقدار العظيم عنه ويحدث فيه مقدار صغير وبالعكس واعلم انه لا يجوز التعويل على هذه الحجة في اثبات المطلوب
في هذه المسئلة لانه لا يلزم من كون المحل في نفسه غير متقدر أن يكون قابلا لكل المقادير الا ترى أن هيولى الفلك
ليست في نفسها متقدرة مع انها لا تقبل الا مقدارا واحدا معينا واذا كان كذلك ثبت انه لا يلزم من كون الهيولى
غير متقدرة في ذاتها أن تكون قابلة لكل المقادير بل هذا الكلام يصلح أن يعول عليه في ازالة الاستبعاد عن
تصور هذا المذهب فاما بيان صحته فلا بد فيه من دليل آخر ولهذا قال الشيخ فلا تستبعد أن لا تتخصص في بعض الأشياء
قبولها بقدر بعينه خاص بازالة الاستبعاد ولم يأمر بالقطع واما قال في بعض الأشياء احترازا عن الأفلاك فان
موادها لا تقبل المقادير المختلفة وقد احتج المنكرون لذلك بان قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بامكان أن يصير

التحريك مجموع كرة العناصر في مقدار الخردلة بل أقل وبالعكس والكل لأن المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض ولا شك
أن تجويز ذلك بعيد ٥ **المسألة الخامسة** في بيان استحالة خلو الصورة عن الهيولى وفيها ثلث فصول ٥
**إشارة** ثم قال الشيخ يجب أن يكون محققاً عندك **قلت** لقائل أن يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل
في إثبات الهيولى وسيتكلم أيضاً بعد هذا الفصل في أحكام الصورة والهيولى فكيف أدرج هذه المسألة الغريبة عن أحكام الهيولى
فيما بينها فنقول إنه لما بين أن الجسم مركب من الهيولى والصورة أراد أن يبين بعد ذلك أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بعد
أن الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى هو أن كل جسم متناه وكل متناه مشكل
فالجسمية أيضاً لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل إلا مع المادة فإذن يلزم أن لا تنفك الجسمية عن المادة وهذه الحجة تعول
عليها إمام أفلاطون في أن الأبعاد لا تفارق المادة فإن الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة إلهيات الشفاء هكذا
أنه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لا في مادة لأنه إما أن يكون متناهياً أو غير متناه والثاني باطل لأن وجود بعد غير متناه
محال فإذا كان متناهياً فانحصاره في حد محدود وتشكل مقدر ليس إلا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته
ولن ينفعل الصورة إلا لمادة فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال وإذا عرفت ذلك فالشيخ لما أراد أن يعول على
هذه الحجة في بيان امتناع وجود المقادير والصور المباينة عن المواد لا جرم احتاج إلى تقديم البرهان على تناهي الأبعاد
واعلم أن هذه الحجة المذكورة هنا على تناهي الأبعاد مبنية على مقدمات لا بد من تصورها أولاً ثم نبني الحجة عليها ثانياً فأما
الأولى أن الأبعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين مثل ساقي المثلث
يمتدان إلى غير النهاية ٢ أنه يجوز أن يوجد بين ذينك الامتدادين أبعاد تتزايد بقدر واحد في الزيادات مثل
أن يكون البعد الأول ذراعاً والثاني يكون زائداً على الأول بنصف ذراع والثالث يكون زائداً على الثاني بنصف ذراع وهلم
جرا على هذا الترتيب غير نهاية وإنما احتجنا في هذه الحجة إلى فرض أن تكون تلك الزيادات بأسرها على قدر واحد
لأنا نريد أن نقول إن الامتدادين لو كانا غير متناهيين لكانت الأبعاد المفترضة بينهما غير متناهية فكانت الزيادات
الحاصلة على البعد الأول غير متناهية ثم نبين أن تلك الزيادات بأسرها لا بد وأن تكون موجودة في بعد واحد
من الأبعاد المفترضة بين ذينك الامتدادين والبعد الذي توجد فيه أبعاد متساوية غير متناهية لا بد وأن يكون غير متناه
فذلك البعد يكون محصوراً بين حاصرين ويكون غير متناه وذلك محال ثم إن هذا الخلف إنما يلزم إذا فرضنا تلك الزيادات
متساوية فلو لم نقدر كونها متساوية لم يلزم من اجتماع تلك الزيادات الغير المتناهية في الخط الواحد أن يصير ذلك
الخط غير متناه ألا ترى أنا إذا نصفنا خطاً بنصفين وجعلنا أحد النصفين أصلاً ونصفنا النصف الثاني بنصفين



آخرين وضممنا أحد نصفي الثاني إلى النصف الأول هنا فقد ازداد الأصل ثم إذا نصفنا الثاني مرة أخرى وضممنا نصفه إلى الأصل
صار الأصل أزيد مما كان ثم من المعلوم أن كل مقدار فإنه قابل لانقسامات غير متناهية فإذن الزيادات بعد ضمها إلى الأصل
غير متناهية مع أنه قط لا ينتهي إلى مثل مقدار الخط الذي قسمناه أولاً بنصفين فضلاً عن أن يصير غير متناه فثبت بهذا أن الزيادات
إذا كانت أقل من المزيد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه فإن قيل هب أن الزيادة
إذا كانت أقل من المزيد عليه فإنه لا يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه وإذا كان كذلك سقط
اعتبار كون تلك الزيادات متساوية فنقول المثل موجود في الزائد فاعتبار المثل لا بد منه في حصول الزائد فظهر أن كلام الشيخ
لا ينافي هذا الاعتبار ٣ أنه يجوز أن نفرض بين تلك الامتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد في الزيادات إلى
غير نهاية فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت نفرض بغير نهاية ٤ أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه
قد توجد في بعد واحد مثل زيادة الثالث على الثاني وزيادة الثاني على الأول موجودتان في الرابع زيادة أخرى وبالجملة
فالبعد الفوقاني قد يوجد فيه القدر الأول الذي فرضناه أصلاً وسائر الزيادات الموجودة في الأبعاد التي هي تحته مع
زيادة أخرى وإذا عرفت هذه المقدمات فنقول إما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات
الغير المتناهية أو لا يكون والثاني محال لأنه إما أن يوجد فيما بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر وإما أن يوجد
والأول يوجب انقطاع الامتدادين اللذين افترضت الأبعاد بينهما إذ لو لم ينقطعا لكان لا محالة نفرض فوق ذلك البعد
بعداً آخر لكنا فرضنا الامتدادين غير متناهيين هذا خلف وأما الثاني فيقتضي أن لا يكون هناك زيادة إلا وهي حاصلة
في بعد آخر فإذاً صدق على كل واحدة من تلك الزيادات أنها حاصلة في غيره ومتى صدق على كل واحد منها أنه حاصل
في غيره وجب أن يصدق على المجموع أنه حاصل في شيء لأنا قد بينا أن البعد الفوقاني لا بد وأن يوجد فيه جميع الزيادات
الحاصلة في الأبعاد التي تحته فإذن وجب أن نفرض فيما بين ذينك الامتدادين بعد واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات
المتساوية الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع أنه محصور بين الامتدادين هذا خلف فثبت أن القول
بإمكان امتدادين غير متناهيين أدى إلى أقسام باطلة فيكون القول به باطلاً فإن قيل هذه الحجة مبنية على أن في
الأبعاد المفترضة بين ذينك الامتدادين بعداً هو آخر الأبعاد المفترضة بينهما وذلك لا يمكن إثباته إلا بعد بيان كون
ذينك الامتدادين متناهيين لأنهما لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه بعد آخر والبعد لا يكون مشتملاً
على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يوجد هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية
البتة فإذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلوب وبالجملة إن فرضنا الأبعاد متناهية

امكنا فرض بعد هو آخر الأبعاد لكن لا يلزم من اشتماله على ما في تلك الأبعاد المتناهية من الزيادات أن يكون هو غير متناه فلا
يلزم من كونه محصوراً بين حاصرين محال وان فرضنا الأبعاد غير متناهية لم يمكننا أن نفرض بعداً هو آخر كل تلك الأبعاد ومتى
لم يمكن فرض ذلك لم يمكن اثبات بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وعلى هذا التقدير كانت الحجة ساقطة فنقول
لا شك انا اذا فرضنا الأبعاد غير متناهية لم يمكن أن نشير الى بعد واحد يكون مشتملاً على كل تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن
ذلك لا يضر في الاستدلال لانا نقول القول بكون الممتدين غير متناهيين يوجب القول بكونهما متناهيين فيكون القول
بكونهما غير متناهيين محالاً وانما قلنا أن القول بكونهما غير متناهيين يوجب القول بكونهما غير متناهيين لانه اما أن يكون هناك بعد
واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير متناهية أو لا يكون فان كان هناك بعد مشتمل على كل تلك الزيادات وجب أن لا يكون
فوقه بعد آخر والا لم يكن مشتملاً على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يكون هو مشتملاً على تلك الزيادات هـ
واذا لم يكن فوقه بعد آخر لزم انقطاع الممتدين وان لم يكن هناك بعد مشتمل على كل تلك الزيادات كان في تلك الزيادات
بعد غير مشتمل عليه والبعد الذي هو غير مشتمل يجب أن لا يكون آخر الأبعاد اذ لو لم يكن آخر الأبعاد لكان فوقه بعد آخر
ولكان ذلك الفوقاني مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مما لا يهدم الحجة ومقولها
واعلم أن جميع مقدمات هذه الحجة جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلاً في شيء
آخر وجب أن يوجد هناك بعد واحد مشتمل عليها باسرها فان لمطالب أن يطالب بالدلالة على أنه لما كان كل واحد من تلك
الزيادات حاصلاً في شيء وجب أن يكون كلها باسرها حاصلاً في بعد واحد على التعيين هذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان
استتم البرهان والا سقط ولنرجع الى شرح المتن أما قوله لجاز أن يكون متحققاً في غير النهاية فاعلم ان معناه ظاهر و
انما قال أو خلا ان جاز وجوده لان الخلاء عنده غير موجود وما لا يكون موجوداً استحال وصفه بكونه متناهياً بل يصح ليس م
أن يقال انه لو ثبت لوجب أن يكون متناهياً وأما قوله والامتداد الجائز الى تزايد فاعلم ان ما ذكرناه في المقدمة الاولى
وأما قوله ومن الجائز الى الزيادات ففي المقدمة الثانية وأما قوله ومن الجائز أن نفرض فيها هذه الأبعاد الى غير النهاية
ففي المقدمة الثالثة وأما قوله ولكن كل زيادة الى في واحد ففي المقدمة الرابعة وأما قوله وايه زيادة الى الممكن
أنه لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في تركيب الحجة عنها وبيانه ان تلك الزيادة الممكنة الغير المتناهية لا بد وأن يوجد
بعد يشتمل عليها باسرها وأما قوله والا فيكون الى امكان فاعلم ان المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل
على جميع تلك الزيادات فيكون المعنى أنه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل
ما فيه من الزيادة في بعد آخر ولو كان كذلك لوجب أن يوجد فوقه بعد آخر ولو كان كذلك لكانا امكان الأبعاد



المفترضة بين ذينك الممتدين محدوداً بحد معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه وأما قوله فيكون انما يمكن الى في القوة
فاعلم أن المراد منه انه لا يلزم أن لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الأبعاد الغير المتناهية التي هي
موجودة بالقوة وأما قوله مصير الى الأعظم فاعلم ان المراد منه انه اذا كان لامكان الأبعاد التي يمكن فرضها فيما بين
الممتدين نهاية وجب أن ينتهي البعدين الممتدين الى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه وأما قوله وهناك الى
بعده فاعلم أن المراد منه انه اذا وجب انتهاء الأبعاد المفترضة بين ذينك الممتدين الى بعد نهاية لا يوجد ما هو
أعظم منه وجب أن ينقطع الامتدادان وان لا ينفيا نافذين ممتدين بعد ذلك وأما قوله والا امكنت الزيادة
الى محال فاعلم ان المراد منه انه لو لا ينقطع الامتدادان لامكن أن يوجد بعد أعظم من البعد الذي فرضنا انه
أعظم الأبعاد فحينئذ يوجد بعد يشتمل من الأبعاد الغير المتناهية على الاكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن
الاشتمال على الاكثر منها وذلك محال وأما قوله ظهر من جملة ما مر انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات
الغير المتناهية لزم انقطاع الممتدين ونهايتها لانا فرضناهما غير متناهيين وذلك محال والشيخ انما لم يصرح بذلك
اعتماداً على فهم المتعلم وأما قوله فبين أن يكون الى غير نهاية فمعناه ظاهر فانه لما أبطل القول بانه لا يوجد بعد بين
الممتدين الاولين فيه تلك الزيادات ثبت به وجود هذا البعد وأما قوله فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين
فمعناه ظاهر وهو مبني على أن البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية لا بد وأن يكون غير متناه والشيخ
لم يصرح بهذه المقدمة تعويلاً منه على ما ذكر من فرض تلك الزيادات متساوية فظهر ان الخط الذي يشتمل على زيادات
متساوية غير متناهية فانه لا بد وأن يكون غير متناه وعند هذا يلزم أن يكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين وهو ظاهر
الامتناع فثبت أن القول بالأبعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو أيضاً باطلاً وأما قوله وقد يستبان
استحالة ذلك من وجوه أخر فمعناه ظاهر فانه قد يحتج على تناهي الأبعاد بدليل يستعان فيه بالحركة وهو الذي يبنى
على فرض كرة تخرج من مركزها خط موازٍ لخط غير متناه وقد يحتج عليه بدليل لا يستعان فيه بالحركة وهو الدليل المبني
على تطبيق الخطين وكلاهما مشهوران ۝ **اشارة** قد ذكرنا ان الغرض من تناهي الأبعاد ان نجعل ذلك مقدمة
في بيان ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى وتقريره أن نقول كل جسم متناه وكل متناه فانه يحيط به حد أو حدود
وكل ما كان كذلك فهو متشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الهيولى فنقول لزوم الشكل للجسمية أو لما يحل فيها أو لما
يكون محلاً أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها وباطل أن يكون لنفس الجسمية لان جزء الجسمية مساوٍ لكلها في الماهية
فلو كان المقتضي للشكل المعين نفس الجسمية لزم محالان احدهما تساوي الأجسام باسرها في الشكل والمقدار و٢ ان يكون شكل

اما ان يكون م

الجزء مساويا لشكل الكل لوجوب تساوي المعلولات عند التساوي في العلة بل لابد أن يكون لشيء آخر من الجسمية
لكن ذلك المحال إن كان لازما عاد المحال وإن لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال استحال أن يكون علة للشكل الذي
يمتنع زواله وبالجملة أن يكون لشيء غير حال في الجسمية ولا الجسمية المفردة حينئذ تكون مستقلة بقبول ذلك الشكل عن
ذلك الشيء ثم ان الجسمية كما أنها تقبل ذلك الشكل بعينه فهي أيضا قابلة لسائر الأشكال وإلا لكانت الجسمية لذاتها
غير قابلة إلا لشكل معين وحينئذ يعود المحال المذكور من أنه يلزم أن يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وإذا
كانت الجسمية وحدها قابلة للأشكال المختلفة مع أن كل ما كان قابلا للأشكال المختلفة فإنه يكون قابلا للاتصال
والانفصال لزم أن يكون الجسمية المفردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال وذلك محال على ما مر في مسألة
اثبات الهيولى وإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا أن يكون حصول الشكل المعين للصورة الجسمية لأجل شيء كانت الجسمية
حالة فيه وإذا كان كذلك وجب لزوم الشكل للجسمية لزوم المادة لها ولنرجع إلى تفسير المتن وأما قوله
فقد بان لك أن الشكل فمعناه أنه لما ثبت بالضرورة أن كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فإنه يحيط به حد أو حدود
وبالضرورة كل ما كان كذلك فهو مشكل فثبت بالضرورة كل جسم مشكل وإنما جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة
التناهي لأن نهاية الشيء عبارة عن حده وظاهر أن الشكل عبارة عن هيئة إحاطة الحد الواحد أو الحدود والحدود
الكثيرة بالمقدار لابد أن يكون متأخرة في الرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد وتلك الحدود الكثيرة فلأجل ذلك
جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة لزوم التناهي لها وأما قال أعني في الوجود لأن الشكل غير لازم لماهية الجسم لأن الذي
يكون كذلك يكون لازما كيف كانت الماهية وعند الشيخ أن الشكل لا يلزم الجسم إلا بسبب المادة فاستحال أن يكون الشكل
لازما لماهية الجسم بل لوجوده بسبب المادة وأما قوله فلا يخلو إما أن يكون هذا اللازم الى تكثير الحامل فمعناه
أنا لو فرضنا المقدار الجسماني قائما بذاته غير حال في مادة فإما أن يلزم الشكل لذاته أو للفاعل أو للحامل وهذه القسمة
منحصرة لأنا قد بينا أن ذلك اللزوم إما أن يكون لنفس الجسمية أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وأما القسم الأول فهو
المراد بقوله إما أن يلزمه الشكل لذاته وأما القسم الثاني وهو أن يكون ذلك اللزوم لأمر حال في ذلك المقدار فذلك
الأمر إن كان لازما لنفس المقدار سواء كان لا بواسطة أو بواسطة واحدة أو بوسائط كثيرة فذلك قريب من القسم
الأول لأنه لما كان لازما لم يكن علة الشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهرا لم يدخله الشيخ في التفسير تعويلا على
فهم المتعلم وأما القسم الثالث وهو أن يكون اللزوم لمحل الجسمية فهو أن يكون للحامل والأمور التي تكتنف الحامل وقد
ذكره وأما القسم الرابع وهو أن يكون ذلك اللزوم لا لما حل في الجسمية ولا لما يكون محلا لها فهو الفاعل وقد ذكره



الشيخ نعم أن القسمة التي أوردها صحيحة واعلم أن قوله هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لأن من الناس
من يظن أن المراد من قوله ولو انفرد بنفسه هو أنه لو وجد خاليا عن جميع العوارض وليس الأمر كذلك بل المراد منه
أنه لو وجد قائما بذاته غير حال في محل أصلا ولهذا اعتبر هذا القيد في القسمين الأولين ولم يعتبره في القسم الثالث فقال
هذا اللازم يلزمه إلى فاعل أي ولو كان قائما بنفسه موجودا لا في محل لكان إما أن يكون هذا اللازم عن نفسه أو عن
سبب فاعل وأما القسم الثالث فقال أو يلزمه بسبب الحامل فلم يعتبر فيه هذا القيد ولم يقل أو يلزمه ولو انفرد بنفسه
عن الحامل لأنه إذا كان المعنى بانفراده بنفسه وجوده لا في محل الجرم استحال أن يحصل هذا المعنى عند كونه ماديا
وأما قوله ولو لم ينفرد بنفسه الى ما يلزم كليته فاعلم أن المراد منه بيان مخالفين يلزمان على القسم الأول فإن تشابه
الأجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل واستوى الجزء والكل في الشكل أما الأول فهو متضمن لالزامين
التناهي ثم ما استواء الأجسام لا في مقادير الامتدادات ثم استواؤها في الشكل فأما بيان الأول فهو أن الأجسام مشتركة في
طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير فلو كان المقتضي للمقادير هو نفس الجسمية لوجب من استوائها في طبيعة
الامتداد الجسماني استواؤها في مقادير الامتدادات ولقائل أن يقول لا نسلم أن الجسمية مشتركة بين الأجسام كلها
ثم ان تباعدنا على ذلك فهذا إنما يلزم على قول من جعل الجسمية موجبة للمقدار المخصوص والشيخ لم يتعرض لذلك في أول
القسم بل الذي ذكره هو أن الجسمية لا تجوز أن تكون علة للتناهي والشكل والمقدار غير التناهي والشكل غير فلأجل
المذهب الذي يمكن ابطاله بهذا الإلزام غير مذكور في أول التقسيم والمذهب المذكور لا يمكن ابطاله بهذا الإلزام وجوابه
أن الشكل تابع للمقدار فمتى ثبت أن الجسمية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلأن لا يكون مستقلة باقتضاء التناهي والشكل
التابعين له كان أولى وأما بيان الثاني وهو أن استواء الأجسام في هيئات التناهي والشكل فمعناه ظاهر ويمكن أن يشبه
المراد بهيئات التناهي وبالشكل شيئا واحدا لكن الشكل معناه إلا هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالمقدار وإنما قال
لتشابه الأجسام في هيئات التناهي والشكل وذلك لأن الأجسام متشابهة الأجزاء في أصل التناهي ولكنها غير متشابهة
في هيئات التناهي ولقائل أن يقول الملزوم في من جعل الجسمية علة الشكل استواء الأجسام في الأشكال على الإطلاق
أو استواؤها في الأشكال الطبيعية فإن زعم الأول فهو غير لازم لأنه لا يلزم من الاشتراك في المقتضي الاشتراك في
المعلول فإن الأجسام المركبة إما أن يكون بسائطها باقية فيها بالفعل أو لا يكون فإن كانت باقية فيه بالفعل وعندكم
أن الصورة النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضي أن يكون شكله الكرة ومع أن ذلك الشكل لم يحصل وإن لم يكن باقية
كان المركب له طبيعة واحدة مع أن شكله ليس بكرة فعلى أنه لا يلزم من الاشتراك في علة الشكل وإذا كان كذلك

فاعل الجسمية هي العلة للشكل لكن الأجسام لم تشترك في الشكل لأمور خارجة عرضت فمنعت عن حصول ذلك الشكل
وان الزمتم الثاني التزمناه فان الشكل الطبيعي للجسم هو الكرة والأجسام مشتركة باسرها في هذا الاقتضاء بالاتفاق
ولئن قلتم الأجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكري لكن الكرات مختلفة في المقادير والأجسام غير مقتضية
لحصول شكل الكرة على مقدار له معين فنقول فالذي وقع الاختلاف فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو الالزام الأول
وليس كلامنا فيه وأما قوله وكان الجزء الى ما يلزمه كليته فمعناه ان جزء الجسم مساو لكله في الماهية فلو كان المقتضي للشكل
هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل ه ولقائل أن يقول الجسم البسيط يكون في نفسه شيئا واحدا ولا يكون
له شيء من الأجزاء الا لأحد أسباب ثلثة اما الانفصال أو اختلاف الأعراض أو الوهم وهذا هو مذهب الشيخ واذا كان
كذلك فنقول لو كانت الجسمية علة الى الشكل لكان اما أن يكون المراد منه الزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب
من أسباب الانقسام أو في الجسم الذي عرض له ذلك فان كان الأول فهذا الالزام غير صحيح لان الجسم الذي لم يعرض له سبب
من أسباب الانقسام لم يكن فيه جزء أصلا واذا لم يكن له جزء فكيف يمكن أن يقال انه يلزم أن يكون شكل الجزء مساويا للشكل
الكل وان كان الثاني فلا يخلو اما أن يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره أو لم ينفصل فان انفصل فانا لا نلتزم ان شكل الجزء
يكون مساويا للشكل الكلي كيف ولا نقول ذلك وان الحق ان الشكل الطبيعي للقطرة من البحر مثل الشكل الطبيعي لكل البحر
وان لم ينفصل بل يكون الانقسام اما باختلاف الأعراض أو بالوهم فنقول لا شك ان وجود الجزء متأخر عن وجود الكل
فان الجسم يوجد أولا موصوفا بشكل خاص ثم انه يعرض له لاختلاف الأعراض أو بالوهم ثم يحصل الجزء بسبب ذلك فاذن
حصول جزء الجسم متأخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزءا لذلك الكل غير منفصل عنه مانع من أن يتشكل
الجزء بمثل شكل الكل فانه من المستحيل أن يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا له واذا كانت الجزئية مانعة من ذلك
لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك الجزء أن لا يكون طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم قد لا يوجد
عند قيام المقتضي لحصول المانع والذي يقرب ذلك من فهمه ان لكل جسم بسيط صورة نوعية تقتضيه لما له من الشكل مثلا
للماء صورة نوعية هي المقتضية لما له من الشكل ثم ان جزء الماء مساو لكله في تلك الصورة ولم يجب أن يساويه في ذلك
الشكل فعلمنا انه لا يلزم من كون الجزء مساويا للكل في الأمر المقتضي للشكل أن يساويه في الكل فلئن قيل اذا كانت
طبيعة الجزء مساوية لطبيعة الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال
في الأجسام العنصرية قابلا للانفصال واذا كانت طبيعة الجزء تقتضي مثل شكل الكل وكان المانع من ذلك هو
الاتصال الممكن للزوال وجب أن يزول ذلك الاتصال حتى يتشكل الجزء على شكل الكل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية

84 غير مقتضية للشكل فنقول أما أولا فهذا يلزمكم أيضا لانكم جعلتم المقتضي للشكل هو الصورة النوعية التي يساوي الكل الجزء فيها
على ما بيناه وأما ثانيا فانا قد بينا فيما مضى أن ماهية الجسم وان كانت لا تأبى عن الانفصال ولكن تشخص كل جسمية يأبى عن ذلك
فتبين سقوط هذا الالزام فلئن حاول المحاول تقرير هذا الالزام من وجه آخر فقال الجسم اذا انفصل فانه لا يحصل للجزء
مقدار كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب أن يكون مقدار الجزء مثل مقدار الكل لان المقتضي قائم والمانع
وهو الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا أن الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا لم تكن مقتضية للمقدار
وجب أن لا تكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار فنقول هذا أيضا ليس بقوي لانه من الجائز
أن يكون الجسمية علة لمقدار معين ثم انه لا يحصل ذلك المقدار الكثير لأجسام لأجل مانع منع من ذلك أما
كون جزء الكل فهو مانع معين زوال كل الموانع ألا ترى أن القطعة من الأرض عن كلها فانها لا تصير كرة مع أن المقتضي
لذلك وهو الطبيعة الأرضية قائمة والمانع المذكور وهو كونه جزء الكل زائل فعلمنا ان ذلك لأجل حصول مانع آخر
غير هذا المانع فجاز أن يكون هناك كذلك ثم ان ساعدنا على أن الجسمية غير مقتضية للمقدار فلم لا يجوز أن تكون مقتضية
للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار فانه من الجائز أن يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل
مثل اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والملح وان لم تكن الحرارة مؤثرة في تينك
الطبيعتين فكذلك هاهنا فهذا ما عندي في هذا الموضع وأما قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل الى من الحامل فمعناه أن
لزوم الشكل للجسمية القائمة بنفسها لو كانت الجسمية وجدها بلا شركة من الهيولى قابلة للفصل والوصل لكنا بينا
أن ذلك محال ولقائل أن يقول لم يلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للشكل أن يكون قابلة للفصل والوصل
فان قبول الأشكال مغاير لقبول الفصل والوصل ألا ترى انك تأخذ الشمعة فتشكلها باشكال مختلفة مع انه لا يرد عليها
الاتصال والانفصال لم يلزم من الحكم بكون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للاشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل
لا بحجة وبرهان فانه قيل الدليل عليه ان كلما كان قابلا للاشكال فانه لا بد وأن يتميز طرف منه عن طرف آخر منه
وكل ما كان كذلك فانه قابل للقسمة الوهمية لا محالة وكلما كان قابلا للقسمة الوهمية كان قابلا للقسمة الانفكاكية
على ما مر في الفصول الماضية فاذن يلزم ان كلما كان قابلا للاشكال فانه يكون قابلا للفصل والوصل فنقول هذا
الكلام لو صح مقدماته فانه يغني في اثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن أن يجعل الدليل على أن الجسمية
لا توجد في غير مادة ان الجسمية يلزمها التناهي فيلزمها الشكل وكل شكل فانه يصح أن ينقسم وكل ما كان كذلك فانه يصح
عليه الاتصال والانفصال فاذن لو وجدت الجسمية لا في مادة لصح الاتصال والانفصال عليها وذلك محال فاذن

وجودها أعني المادة محال فثبت أن هذا الكلام لو صح لكان كافيا في اثبات المقصود وحينئذ يصير الكلام المقدم حشوا
**وهم وتنبيه** أو لعلك تقول الى آخره **قلت** هذا الشك انما أورده على الوجه الذي به أبطل القسم الاول
من الاقسام الثلثة المذكورة وهو أن الجسمية القائمة بنفسها لو اقتضت الشكل المعين لزم أن يكون شكل جزئها مساويا
لشكل كلها وهذا الشك هو أن يقال ان شكل الفلك يقتضي صورته النوعية مع ان جزءه مساو لكله في الماهية والا
لكان الفلك مركبا وانه محال ومع ذلك فانه لا يمكن أن يكون جزءه مساويا لكله في شكله فاذا اعقل ذلك فليعقل
أيضا كون الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب أن يكون جزءها مساويا لكلها في الشكل وحاصل الجواب أن المقتضي لمثل
شكل الكل قائم في الجزء الا انه مع تخلف هذا الحكم لمانع وهو أن وجود جزء الجسم البسيط متأخر عن وجود كله وجزئية
ذلك الجزء مانعة له من أن يتشكل بمثل شكل الكل فاذن كل الفلك وجزءه انما اختلفا في الشكل بعد اشتراكهما في المقتضي
لذلك الشكل وهو الصورة الفلكية لاختلافهما في الكلية والجزئية وهذان الوصفان غير لازمين للماهية بل هما من العوارض
المفارقة والعوارض المفارقة لا تحصل الا بسبب المادة فاذن لولا كون الصورة الفلكية مادية لما حصل هذا
الاختلاف وأما الجسمية المجردة لما فرضت غير مقارنة للمادة استحال أن يكون شيء منها كلا وشيء منها جزءا الذي
الاختلاف في هذين الوصفين استحال الاختلاف في الشكل فهذا حاصل الجواب وفيه بحث لكنا نذكره بعد تفسير المتن
أما قوله في الجواب ان الشكل حصل للفلك لا عن جرميته أنما ان الشكل المعين حصل للفلك لاجل القوة السارية في هيولى
ذلك الفلك ولم يكن ذلك الشكل لتلك الهيولى لاجل نفس تلك الهيولى أو لاجل الجرمية الموجودة فيها وأما تفسير لفظي
القوة والطبيعة فسيأتي في مكان آخر أولى بهما من هذا المكان وأما قوله فلما وجب لها ذلك إلى صورة الكل فمعناه
أن ذلك الشكل الحاصل عن القوة السارية في تلك الهيولى استحال أن يحصل لذلك الجزء مثل ما حصل للكل من الشكل
لاستحالة أن تشكل الجزء بشكل الكل ما دام ذلك الجزء جزءا لذلك الكل وأما قوله فهذا له من عارض فمعناه
ما ذكرنا من أن المقتضي لأن يحصل للجزء مثل شكل الكل قائم في الجزء الا انه لم يوجد ذلك لعارض عرض له وهو كونه جزءا لذلك
الكل وصار مانعا عن أن يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءا لذلك الكل بسبب المادة المقارنة
لتلك الصورة الحاصلة لها المتجزئة بها وقد علمت ان الاختلاف في الجزئية والكلية لا يكون الا لاجل المادة وأما قوله
وأما المقدار لو انفرد إلى نفس الكلية فمعناه أن المقدار المنفرد بنفسه عن المادة استحال أن يكون شيء منه كلا
وشيء منه جزءا لان الاختلاف بالكلية والجزئية لا يجيء من نفس تلك الماهية بل لا بد وأن يجيء من المادة اذ ليس لها
مادة استحال أن يخالف شيء منها شيئا في الكلية والجزئية فلم يمكن أن يكون جزءه مخالفا لكله في الشكل لتلك هذا العذر

عن طبيعة وقوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن لها ذلك عن نفسها م



الذي ذكرنا في الفلك وأما قوله فليس يمكن الى آخره فمعناه أن العذر الذي ذكرنا في الفلك هو أن ذلك الشكل كان عن
الموجود في نفسه وكانت القوة السارية في كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا له فلا جرم حصل
ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي أن لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي فرض بعد ذلك فهذا هو العذر الذي
ذكرناه في الفلك لا يمكن أن يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في مادة فظهر الفرق وحاصل الجواب تسليم ان الجزء
من الفلك قد حصل له ما يقتضي تشكله بشكل الفلك لكن امتنع ذلك لمانع وهو كونه جزءا فاذا قيل الجسمية القائمة
بنفسها لم لا يجوز أن يقال ان جزءها انما لم يتشكل بشكل الكل لاجل كونه جزءا لذلك الكل المانع عن ذلك فجوابه أن
الاختلاف بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح ذلك المانع فيها ولم يصح في الصورة المجردة
عن المادة ولقائل أن يقول الذي يذكرونه من أن الاختلاف بالكلية والجزئية انما يكون لاجل المادة غير صحيح لان مادة
جزء الصورة الفلكية يكون بعض مادة كل تلك الصورة أو يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كان كل تلك الصورة
وجزؤها حالين في محلين لا جرم مع أن تلك الصورة وجزأها متساويان في الماهية فلم تكن الهيولى بأن يحل الصورة التي
هي صورة الكل أولى من العكس وان جاز ذلك جاز أن تكون الجسمية بين الكل والجزء مقتضية لشيء أن يكون كلا والآخر أن يكون
جزءا وان كان الثاني كانت الهيولى مختلفة بالجزئية بالكلية والجزئية فان كان ذلك لهيولى اخرى تسلسل وان لم يكن للهيولى
لم يكن الاختلاف بالجزئية والكلية موقوفا على كون الشيء في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في الهيولى أن لا يحصل
فيها الاختلاف بالكلية والجزئية وان قال هذا المحال انما يلزم لو كان كل الصورة وجزؤها معا في الوجود وفي الحلول في تلك
الهيولى حتى يقال ليست الهيولى بأن يحل فيه الجزء والآخر كلا أولى من العكس لكن الأمر ليس كذلك فان كل الصورة
حصل في الهيولى ثم يحصل بعد ذلك جزء الصورة اما بالتوهم أو باختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء وكان كل الصورة
أولى بأن يصير كلا من جزئها فنقول الآن صدقتم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز أن يقال الجسمية الموجودة لا في مادة
يكون وجود كليها سابقا على وجود جزئها فلا جرم كان السابق أولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذا ثبت
أن الجسمية المجردة يمكن وقوع الاختلاف فيها بالكلية والجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الفلكية فرق ⊙ ⊙
**المسئلة السادسة** في امتناع خلو الهيولى عن الصورة الجسمية وفيها فصول **تنبيه** هذا
الجامد انا له الوضع الى آخره **قلت** لما فرغ من بيان أن الصورة لا تنفرد بنفسها عن الهيولى شرع الآن في بيان أن
الهيولى لا تنفرد عن الجسمية والحجة المشهورة فيه أن الهيولى لو كانت خالية عن الجسمية لكانت اما أن تكون مشارا اليها
أو لا يكون والقسمان باطلان فالقول بانفراد الهيولى عن الصورة باطل والمقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاول

فنقول في بيان أن الهيولى لو كانت من حيث هي هي مشارًا إليها لكانت إما أن تكون منقسمة في جميع الجوانب أو لا يكون والأول باطل لأن المنقسم من كل الجوانب جسم فلو كانت الهيولى منقسمة من كل الجوانب لكانت الهيولى جسمًا هذا خلف والثاني باطل لأن ما لا ينقسم في جميع الجهات وهو مشار إليه فإما أن لا يقبل القسمة أصلًا وهو النقطة أو يقبلها في جهة واحدة فقط وهو الخط أو في جهتين فقط وهو السطح فنقول يستحيل أن يكون الهيولى المجردة نقطة وإلا لكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك محال لأنا إذا فرضنا وصول طرفين من خطين إليها فهي إما أن تحجب المتطبقين اللذين هما طرفا الخطين الواصلين إليها عن التلاقي أو لم تحجب فإن حجبتهما عن التلاقي انقسمت لما مر في مسألة الجزء أن الوسط الذي يحجب الطرفين عن التلاقي ينقسم وإن لم تحجبهما عن التلاقي كانت النقطتان المتلاقيتان لهما نافذتين فيها وذلك محال لأنها قد كانت قائمة بذاتها مباينة عن الخطين فإما أن تبقى مباينة كما كانت أو لم تبق فإن لم تبق مباينة بعد نفوذ طرفي الخطين فيها والحال في المباين عن الخطين مباين عنهما فوجب أن يكون طرفا الخطين مباينين عنها فإذا طرفا الخطين المتناهيين مباينان عنهما فيكون لهما طرفان آخران والكلام فيهما كالكلام في الأولين فيلزم أن يكون لكل واحد من الخطين نقطة غير متناهية في موضع واحد ومع ذلك فإنه لا يلزم أن يكون لو لحيهما طرف غير مباين لأن كل نقطة فرضت غير مباينة عن الخط فإنما تكون حالة في النقطة المباينة والحال في المباين مباين فإذن النقطة التي فرضت غير مباينة للخط مباينة هذا خلف وإن لم تبق مباينة صارت حالة في الخطين وعلى هذا يكون الخطان حالين في السطح والسطح في الجسم والحال في الحال في شيء حال في ذلك الجسم فإذن الهيولى حالة في الشيء وقد فرضناها متجردة هذا خلف ثبت أن النقطة لا يمكن أن تكون قائمة بنفسها وكذلك الخط لا يكون قائمًا بذاته وإلا لكان إذا وصل إليه طرفا سطحين لكان إما أن يحجب الخطين اللذين هما نهايتا السطحين عن التلاقي أو لا يحجبهما ويعود الكلام بعينه وكذلك السطح لا يمكن أن يكون قائمًا بذاته وإلا لكان إذا وصل إليه سطحا جسمين لكان إما أن يمنعهما عن التلاقي أو لا يمنعهما فثبت بهذا أن النقطة والخط والسطح لا توجد قائمة بذواتها وعند ذلك نقول الهيولى يستحيل أن تكون نقطة أو خطًا أو سطحًا أو جسمًا وكل مشار إليه بذاته فإنه أحد هذه الأربعة فإذًا الهيولى يستحيل أن تكون في حد ذاتها مشارًا إليها وفي هذه الحجة أبحاث تركناها إيثارًا للاختصار ولنرجع إلى شرح المتن قوله هذا الجاعل إياه له الوضع من قبل اقتران صورة الجسمية به فاعلم أن الوضع يقال بالاشتراك على معاني والمراد هنا كون الشيء بحيث يمكن الإشارة إليه وإذا عرفت هذا فنقول المراد أن الهيولى إنما تمكن الإشارة إليها لأجل الصورة الجسمية المقارنة لها فإن قيل ذات الهيولى من حيث هي هي إما أن يكون لها اختصاص بالحيز أو لا يكون فإن كان الأول كانت الهيولى هي الجسم نفسه أو المقدار نفسه وإن كان الثاني فعند حلول الجسمية فيها إما أن تبقى تلك الذات أو لا تبقى فإن لم تبق



لم تكن الصورة الحالة حالة فيها لأن الوجود لا يحل في العدم وإن بقيت تلك الذات لا تكون مختصة بالحيز والجهة فلا يكون إليها الإشارة أصلًا بل المشار إليه إنما يكون الجسمية فإذن قولكم يشار إليها بسبب ما فيها من الجسمية كلام مجازي بل المشار إليه هو الجسمية وأما الهيولى فغير مشار إليها أصلًا فنقول هذا إبطال العرض فإنه غير مشار إليه في أنه بل بسبب المحل فإذا جاز ذلك فليجز أن تكون الهيولى مشارًا إليها لا لذاتها لكن بسبب ما حل فيها وأما قوله ولو كان له ذلك إذًا لكان حجمًا فاعلم أن في ظاهره نظرًا لأنه ليس كل ما كان ذا وضع وكان منقسمًا فهو ذو حجم لأن الخط كذلك مع أنه ليس بذي حجم لأن الخط وإن كان في نفسه مقدارًا إلا أنه ليس بذي مقدار بل الحجم هو المقدار القابل للتجزي في الجوانب الثلاثة فإذن يجب أن يكون المراد من هذا الكلام أن كل ذي وضع يكون منقسمًا في الجوانب فهو ذو حجم وأما قوله أو غير منقسم إلى الإشارة معناه أن كل ما يشار إليه فلا بد من طرف تنقطع الإشارة عنده وذلك الطرف يجب أن لا يكون منقسمًا في الجوانب الذي انقطعت الإشارة عنده وإلا فيكون قد بقي وراء ذلك القطع شيء من المشار إليه فلم يكن مقطع الإشارة مقطع الإشارة هذا خلف فإذن كل ما كان مقطعًا للإشارة فهو طرف ولما كان كل طرف إنما كان مقطعًا للإشارة لما ثبت لأنه طرف لا جرم انعكست تلك الموجبة الكلية موجبة كلية فصدق أن كل طرف فهو مقطع منتهى إشارة وأما قوله نقطة إن لم تنقسم إلى جهة الإشارة فمعناه أن مقطع الإشارة لما ثبت أنه لا ينقسم من الجانب الذي به صار مقطعًا للإشارة فحيث لم ينقسم البتة كان نقطة وإن انقسم في غير جانب الإشارة لكان خطًا أو سطحًا فقد تبين أن الهيولى الخالية عن الصورة لو كان مشارًا إليها لكانت إما نقطة أو سطحًا أو جسمًا وأما إبطال ذلك فهو غير مذكور في الكتاب وقد ذكرناه

**إشارة** القسم الثاني وهو أن يقال الهيولى الخالية عن الصورة لا تكون مشارًا إليها ونبيّنه أن الهيولى الخالية عن الصورة إذا لم تكن مشارًا إليها ولم تكن في حيز وجهة استحال أن تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها لأن حصولها فيه على التعيين لو كان للجسمية أو لما يلازمها لوجب حصول كل الأجسام فيه وإن كان لأمر غير لازم لجسميتها أمكن حصول الجسمية عن ذلك المخصص فحينئذ يجب أن لا تحصل في حيز معين فالهيولى لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها لما تحصل في حيز معين بل إما أن تحصل في كل الأحياز وهو محال أو لا في شيء منها فحينئذ لا تكون متجسمة مع أنا قد فرضناها متجسمة هذا خلف فإن قيل هذه الحجة مبنية على تساوي الأجسام بأسرها في الجسمية والكلام عليه قد مر إلا أنا بعد المساعدة على ذلك فهذا الإشكال لازم عليكم أيضًا أو لا فلأن الجسم العنصري لا يجب أن تخلو عن شيء من الصور النوعية على التعيين مع أنه يكون أبدًا موصوفًا بصورة معينة فلم لا يجوز أن يقال الهيولى إذا اتصفت بالجسمية فإنه وإن كان لا يجب حصوله في حيز معين وأما ثانيًا فلأن اختصاص كل جزء من أجزاء العنصر الواحد بجزء معين

بيان

الصورة

من أجزاء حيز ذلك العنصر ليس إلا على سبيل ذلك الاتفاق فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الهيولى الخالية عن الجسمية
تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق الجواب أما عن الأول فلأن قبل كل صورة نوعية صورة
أخرى نوعية كان الجسم حين ما كان موصوفاً بصورة النوعية السابقة عرض له ما جعله مستعداً لقبول الصورة النوعية
اللاحقة فلأجل ذلك حصلت الصورة النوعية المعينة دون غيرها وأما الهيولى الخالية عن الصورة فلا ما قبل الاتصاف
بالصورة كانت موصوفة بصورة أخرى حتى يقال إنها عند اتصافها بتلك الصورة عرض لها ما جعلها مستعدة لقبول
الصورة المعينة فظهر الفرق ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهيولى حين كانت خالية عن الصورة الجسمية والمقدار
كانت موصوفة بصفات أخر غير الجسمية والمقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلا جرم صح أن يقال أن الهيولى
قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها عارض أعدها لقبول الجسمية مع صورة نوعية خاصة فلا جرم حصلت بعد
التجسم في حيز معين وبالجملة فالفرق الذي ذكرتموه إنما يصح لو ثبت أن الهيولى قد كانت خالية عن الجسمية وعن جميع
الصفات أما لو قلنا إنها وإن كانت خالية عن الجسمية إلا أنها كانت موصوفة بصفات أخر فكل واحد منها كان مسبوقاً بآخر
وكل متقدم منها كان علة لاستعداد المادة لقبول المتأخر لم يمتنع أن يقال المادة قبل اتصافها بالجسمية حصل
فيها أمر أعد المادة لقبول الجسمية مع صورة نوعية معينة وعلى هذا التقدير سقط حجتكم التي عولتم عليها فلم أبطلتم
ذلك بأن الهيولى قبل اتصافها بالجسمية قد كانت شيئاً واحداً بالقوة وبالفعل وبعد اتصافها بالجسمية لا بد وأن
تتجزى بالقوة فيكون الذي لم يكن منقسماً بالقوة هو بعينه يصير منقسماً بالقوة وذلك محال فنقول هذا ساقط لوجهين
أما أولاً فلأن الهيولى في حد ذاتها وإن لزمها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي هي إما أن تكون قابلة للقسمة
أو لا يكون فإن كانت قابلة للقسمة سقط أصل الكلام وإن لم يكن فإما أن يمتنع صيرورة ما ليس بمنقسم منقسماً أو لا يمتنع
فإن لم يمتنع سقط أصل الكلام أيضاً وإن امتنع كانت الهيولى وإن لزمها الجسمية ممتنعة القسمة فيكون الجسم لكونه مؤدياً ممتنع
القسمة هذا خلف ثم لم لا يجوز أن يقال قبول الهيولى للقسمة موقوف على حصول الصورة فعند فقدانها لا تقبل
القسمة لفقدان الشرط وعند حصولها تقبلها لحصول الشرط ثم إن ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكنا نقول إنه لو صح
لكان كافياً في بيان امتناع انفراد الهيولى عن الصورة فيضيع الحجة التي ذكرتموها أولاً لغواً وأما الجواب عن الثاني فهو
أن كل جزء من أجزاء عنصر واحد إنما اختص بجزء من أجزاء ذلك العنصر لأنه كان قبل اتصافه بالصورة المعينة كان
موصوفاً بصورة أخرى وكان بسببها حاصلاً في حيز معين بحيث لو حدثت فيها صورة أخرى لكان حيزها معيناً لأن
الحيز المعين من الهواء يكون في حيز معين فإذا انقلب ماء لثقله لا بد وأن ينزل إلى الجزء السافل لذلك الجزء



من حيز الماء فاختصاصه بعد صيرورته ماء بذلك الحيز من حيز الماء لأنه كان قبل صيرورته ماء مخصوصاً بالحيز الآخر واختصاصه
بذلك الحيز إنما كان لاختصاصه قبل ذلك بحيز آخر فيكون سبب اختصاصه بكل حيز معين اختصاصه قبل ذلك بحيز آخر
فاعلم أن هذا الجواب هو بعينه الجواب عن السؤال الأول وكلامنا عليه ككلامنا على ذلك الجواب ولنرجع إلى شرح المتن
قوله فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع إلى بحسب هذا الموضع فمعناه أن هيولى إذا لم يكن لها في نفسها حيز ولا
إليها إشارة فلو فرضناها خالية عن الصورة فإذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن أن تحصل في حيز معين لأن حصولها في ذلك
الحيز إنما يكون لأجل أن الصورة حصلت في المادة عندما كانت المادة في ذلك الحيز وهذا إنما يكون لو كانت المادة
قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية مختصة بحيز فأما إذا فرضت خالية عن الجسمية لم يصح أن يقال إنه
حدثت الصورة فيها عندما كانت في ذلك الحيز ولقائل أن يقول حصول الصورة فيها عندما تكون هي في ذلك الحيز
لاختصاصها بذلك الحيز فلا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب فلا يلزم من حصول الجسمية في المادة التي
كانت مختصة بحيز أن لا تختص بالحيز لاحتمال أن المادة وإن كانت خالية عن الجسمية ولكنها كانت موصوفة بصفات
أخر غير الجسمية وأن تلك الصفات أعدت المادة للجسمية وللحصول في حيز معين دون سائر الأحياز وأما قوله
وليس يمكن أيضاً إلى آخره فمعناه ما ذكرنا في الجواب عن السؤال الثاني فإنه إذا قيل لنا قولوا لما لا يجوز أن يختص
ذلك الجسم بحيز معين وإن كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة إليه سواء كما أن القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من
حيز كلية الماء وإن كانت أجزاء حيز الماء بالنسبة إلى تلك القطرة على السواء كان جوابنا عنه أن نقول الجزء من
الهواء إذا صار ماء فإن تعين موضعه بعد صيرورته ماء إنما كان لأن موضعه كان متعيناً حين كان هو الذي حين
كان هواء كان حاصلاً في حيز معين فإذا صار ماء وجب بمقتضى ثقله أن ينزل إلى أقرب حيز من الحيز الذي
كان موضعاً لهذا الذي صار الآن ماء حين كان هو هواء فاختص تعين حيزه في الحال بسبب تعين حيزه قبل ذلك
وهذا يقتضي أن يكون قبل وضع معين وضع آخر معين ليكون السابق للاحق فأما إذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية
فإنما لا يتأتى فيها هذا الوجه فظهر الفرق ولقائل أن يقول لا نزاع في كون الوضع السابق علة لتعين الوضع
اللاحق ولكن لا يلزم من انتفاء الوضع أن لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال أن الهيولى وإن كانت خالية عن الجسمية
لكنها كانت موصوفة بأمور أخر أعدت واقتضت اختصاص المادة عند التجسم بالوضع المعين تقريره ما مر
**تذنيب** قال الشيخ فاحدس من هذا **قلت** قد علمت أن الحجة على إبطال انفراد الهيولى عن الصورة
أن الهيولى الخالية عن الصورة إما أن يكون مشاراً إليها أو لا يكون والقسم الثاني إنما أبطلناه بأن قلنا إذا

جعلت الصورة فيها فاما أن يحصل في كل الأحياز أو لا في شيء من الأحياز أو في حيز معين ولما كان فساد القسم الأول والثاني
ظاهرا لم يتعرض الشيخ لإبطالهما لظهور فسادهما بل اقتصر على إبطال القسم الثالث ثم انه لما لم يتعرض إلا لإبطال القسم الثالث
فقط المحرر لم نقل بعد إبطاله انه يلزم استحالة تخلو الهيولى عن الصورة بل أمر بأن يحدس ذلك يعني لما ابطل القسم
الثالث تبين بعد ذلك بفساد القسمين الأولين تعين ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى عن الصورة فلهذا السبب قال
فاحدس ان الهيولى لا تتجرد عنها ولم يقل فثبت أن الهيولى لا تتجرد ٥ **المسئلة السابعة** في بيان خلو الهيولى
عن الصورة النوعية وفيه فصلان **تنبيه** قال الشيخ رحمه الله والهيولى لا تخلو أيضا عن صور أخر الى آخره **قلت**
لما فرغ عن بيان أن الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية شرع الآن في بيان وجوب اتصافها بصور أخر بعضها مناسبة للكيف
وبعضها مناسبة للأين أما إثبات الصور المناسبة للكيف فلأن الأجسام بعد اشتراكها بأسرها في الجسمية منقسمة إلى
ثلثة أقسام أ الأجسام القابلة للانفكاك والالتيام والتشكلات بسهولة وهي الأجسام الرطبة ب ما تقبل هذه الأمور
بعسر وهي الأجسام اليابسة ج ما لا تقبل الانفكاك والالتيام والتشكلات أصلا وهي الأجسام الفلكية وإذا عرفت
ذلك فنقول اختصاص كل واحد من الأقسام بهذه الأحكام لا يمكن أن يكون للجسمية العامة المشتركة فيها ولا للوازمها
ولا لفاعل المباين فانه ان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل لتلك الصفة دون
سائر الصفات ودون سائر الأجسام أمرا ممكنا وقع لا عن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك الصفة
فذلك الاستحقاق لا يكون للجسمية المشتركة فيها فلا بد أن يكون ذلك لأجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجرمية
وذلك هو المطلوب ولقائل أن يقول هذه الحجة مبنية على اشتراك الأجسام بأسرها في الجسمية وقد بينا أن ذلك مما
يحتاج فيه إلى برهان على مذهب الشيخ ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن الأجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها
فقد اختلفت أيضا في الصور التي هي مبادي تلك الصفات فان كان اختصاصها بتلك الصفات يجب أن يكون بصور نوعية
لكان اختصاصها بتلك الصور يجب أن يكون بصور أخر ثم الكلام فيها كالكلام في الأول فيلزم التسلسل فليس يلزم اختصاص
الأجسام العنصرية بصورها المعينة انما كان لأن المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أخرى
لأجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة وأما اختصاص الأجسام الفلكية بصورها النوعية فلأن كل مادة
مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لا تقبل إلا الصورة التي حصلت فيها فهذا هو السبب في اختصاص
كل جسم بصورته النوعية فنقول إذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في الكيفيات فنقول الأجسام العنصرية إنما اختص
كل واحد منها بكيفية معينة لأنه كان قبل الاتصاف بها موصوفا بكيفية أخرى لأجلها استعدت المادة لقبول

٨٨ الكيفية اللاحقة وأما الأجسام الفلكية فإنما اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لأن مادته لا تقبل إلا تلك الكيفية وعلى
هذا التقدير يسقط الحاجة إلى إثبات هذه الصورة النوعية ثم ان وقعت المساعدة على إثبات أمر زايد على مادة الجسم
وصورة الجسم ليكون مبدأ لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لا بد من إثبات ذلك في كل جسم بيانه ان عدم قبول الفلك للكيفيات
المختلفة لا يمكن القطع بأن يكون لأجل صورة وذلك لأن تلك الصورة إما أن يكون لازمة لجسمية الفلك أو لا يكون فان لم يكن لازمة
كانت ممكنة الزوال فلا يكون علة للحكم الذي يمتنع زواله وهو عدم قبوله للكيفيات وأما ان كانت لازمة فذلك اللزوم إما
لنفس الجسمية أو لما يكون حالا فيها أو لما يكون محلا لها أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والأول باطل لأن الجسمية ان كان أمرا
مشتركا فيما بين الأجسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لها مشتركا بين الأجسام كلها وان لم يكن الجسمية مشتركا فيها فقد سقط
أصل الحجة وأما الثاني فهو أيضا باطل لأن ذلك الحال ان لم يكن لازما لم يكن الحاصل بسببه لازما وان كان لازما عاد التقسيم
ولزم التسلسل وأما الرابع وهو أن يكون اختصاص الفلك بالكيفية اللازمة لشيء غير حال فيه ولا محل له فهو أيضا باطل
لأن ذلك الشيء إما أن يكون جسما أو جسمانيا أو لا جسما ولا جسمانيا والأولان باطلان والثالث ان نسبته إلى جسمية كنسبته إلى
جسمية غيره فليس بأن لجسمية الفلك تلك الكيفية أولى من أن يعطي لجسمية غيره تلك الكيفية وأيضا فبتقدير صحة هذا القسم
فانه ينيل المقصود لأن اختصاص الفلك بالكيفية المعينة إذا كان لأجل شيء غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة
إلى إثبات الصورة النوعية ولما بطلت الأقسام كلها سوى القسم الأول الثالث ثبت انه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة إلا
لأجل مادته إما بواسطة أو بغير واسطة وإذا كانت المادة كافية في هذا اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية
المعينة للفلك على إثبات صور نوعية لم يثبت ان الحجة التي ذكرناها لا يمكن الاحتجاج بها على أن الجسم الذي لا يقبل الأشكال
المختلفة لا بعسر ولا بسهولة إنما كان ذلك لأجل صورة حالة فيه وأما العناصر فمعلوم انها على قسمين أحدهما ما يقبل الأشكال
المختلفة بسهولة وثانيهما ما يقبلها بعسر فلم لا يجوز أن يقال ان سهولة التشكلات معللة بعلة وجودية وأما صعوبة
قبولها فانما معللة بعدم تلك العلة أو بالعكس وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلو الأجسام العنصرية عن الصور النوعية
ثم ان وقعت المساعدة على ان الصفات الثلث أعني سهولة قبول الانفكاك وصعوبة قبوله وعدم قبوله لا بد من استنادها
إلى علل وجودية فلم قلتم أن تلك العلل صور بيانه ان الصورة عندكم عبارة عن الحال المقوم لمحله إلى الحال الذي يكون
سبب الوجود محله وإذا عرفت ذلك فنقول أن الحجة التي ذكرتموها يدل على تعليل هذه الأحكام بأمور موجودة
في الأجسام لكن لا تدل البتة على ان تلك الأمور أسباب لوجود تلك الأجسام حتى يثبت كون تلك الأمور صورا
وإلا فلا يكون صورا بل يكون أعراضا وأنا إلى الآن ما رأيت أحدا منهم تشاغل بإقامة البرهان على ذلك ثم ان وقعت

المساعدة على أن الحجة التي ذكرتموها تدل على اثبات الصور النوعية لكن هنا ما يدل على نفيها وذلك من وجهين يا أن هذه
الصورة اما أن تكون حالة في الجسم أو في الهيولى لكن بشرط حلول الجسمية فيها وعلى هذا التقدير فإنما في وجودها تكون محتاجة
الى الجسمية فلو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور وهو محال وإذا لم تكن الجسمية معلولة لها ولم يكن في علة الجسمية بوجه
لم تكن مقومة للجسم فلم تكن صورة هذا ثم اما أن يتنوع الجسم صورة واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيف ولما فيه من الأين
ولما فيه من المقدار ولما فيه من الشكل وحينئذ فقد حكموا بأنه قد صدر عن الصورة الواحدة أكثر من أثر واحد وهو عندكم منكر
وإما أن يتنوع الجسم بحسب كل عرض مخصوص صورة مخصوصة وحينئذ فقد حكموا باثبات الصور الكثيرة للمادة الواحدة ثم
إن هذه الأعراض غير مترتبة فانه ليس بأن يقال حصول الجسم في الأين المخصوص لأجل اتصافه بالمقدار المخصوص أولى من العكس
وكذلك ليس بأن يقال إن اتصافه بالشكل لأجل اتصافه بالحرارة والبرودة أولى من العكس فإنا نجد الحرارة واليبوسة منفكا
كل واحد منهما عن صاحبه وإذا ثبت أنه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالآخر وجب أن لا يكون
اتصافه بالصورة التي هي مبدأ لبعض الأعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدأ البعض الآخر فإذن يكون اتصاف الجسم
بتلك الصور الكثيرة لا على سبيل التقديم والتأخير فيكون للشيء الواحد صور كثيرة في درجة واحدة وذلك محال عندهم
فهذه شكوك على الحجة المذكورة على اثبات الصور النوعية بحسب الحيال في حال من أراد اثباتها وأما الدلالة على اثبات
الصور المناسبة للأماكن فهو أنه لا بد لكل جسم من استحقاق مكان خاص كما لغير الفلك المحيط أو وضع خاص كما للفلك المحيط
وغيره وكل ذلك لا يقتضي الجسمية العامة المشتركة فيها واعلم أن الشكوك المذكورة متوجهة هنا أيضا مع أن ههنا زيادة
بحث عن المقدمة القائلة أنه لا بد لكل جسم من استحقاق مكان خاص وسيأتي ذلك في النمط الثاني فأما عبارة الكتاب في
هذا الفصل يغني عن الشرح وأما فرض الكلام في الكيفيات في سهولة قبول الأشكال وعسر قبولها وعدم قبولها لأنه لا يمكن
ههنا بيان أن الأجسام لا تخلو عن هذه الأمور فإن الأجسام إما أن يكون قابلة للتشكلات المختلفة أو لا يكون فإن كانت
قابلة لها فتلك القابلية إما أن يكون سهلة أو لا يكون فبهذا الطريق يظهر امتناع خلوها عن هذه الكيفيات إذا ثبت إسنادها
الى صور نوعية موجودة في تلك المواد لزم القطع بامتناع خلو الهيولى عن تلك الصور وأما في الحرارة والبرودة وسائر أنواع
الكيف المحسوس فلا يمكن امتناع خلو الجسم عنها فلا يلزم من وجوب إسنادها إلى الصور بيان امتناع خلو الجسم عن
تلك الصورة النوعية ○ **إشارة** قال واعلم أنه ليس يكفي أيضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية في الجرم
**قلت** المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين أوردهما الشيخ في هذا الكتاب أنه
لما استدل على أن الصورة الجسمية لا تتفرد بنفسها عن الهيولى بأن قال لزوم المقدار والشكل لها إما أن يكون لذاتها

فإن كانت قابلة لها فتلك القابلية إما أن تكون سهلة أو لا تكون صح

89 أو للفاعل أو للحامل والمختار أن يكون ذلك للحامل وأبطل أن يكون لنفس الجسمية بأنه لو كان لذلك للزم استواء جميع الأجسام
في المقادير والأشكال ولزم أيضا مساواة الكل والجزء في المقدار والشكل وكان لقائل أن يقول هذا أيضا لازم عليكم بالأخرة
فإن المقدار والشكل لأجل المادة لأن الأجسام العنصرية غير مختلفة في موادها فكان يجب استواؤها في المقدار والشكل
ثم إنه لما استدل على اثبات الصور النوعية بأن قال الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الكيفيات
فلا بد وأن يكون اختصاص كل واحد منها بكيفيته الخاصة لأجل صورة نوعية مختصة به إذ لو كان اختصاص منها بتلك الصورة
لصورة أخرى لزم التسلسل ثم لما كان الجواب عن هذين السؤالين جوابا واحدا لم يذكر ما يصلح أن يكون جوابا
عن هذا السؤال في المسألة الأولى بل أخر إلى هذا الموضع ليكون جوابا عن السؤالين في المسألتين وتقرير ذلك الجواب في
المسألة الأولى أنا نقول المادة لا تكفي في تعين الشكل والمقدار بل يحتاج في حصول الأحوال المختلفة من المقادير والأشكال
فيها بعينها إلى أمور أخر لأجلها تصير المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الأمور لا بد وأن يكون هي أيضا
مسبوقة بأمور أخر حتى يكون كل سابق سببا لاستعداد المادة لقبول ما يحصل عقيبه وهذا سر عظيم يطلع
منه على أسرار أخر وتلك الأسرار هي أن ذلك يقتضي أن لا يكون للحوادث بداية زمانية وأنه لا بد من حركة سرمدية
لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا هو الجواب بعينه عن السؤال
المذكور في مسألة اثبات الصور النوعية وإن كان قد بينا أن هذا لا يمنع من اثباتها وهو الجواب أيضا عن السؤال المذكور
على الدلالة على استحالة تخلو الهيولى عن الصورة على ما مر تقريره من قبل المسألة في بيان تعلق الهيولى بالصورة وفيها
نسبة فصول ○ **وهم وتنبيه** قال واعلم أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة إلى آخره
**قلت** لما بين أن الصورة والهيولى لا تنفك واحدة منهما عن الأخرى شرع ههنا في تحديد الوجوه التي يمكن أن تقع عليها تلك
الملازمة ليبطل الباطل منها ويحقق الحق وطريق تلك الوجوه أن نقول لما ثبت أن الهيولى والصورة متلازمان في الوجود
والعدم فإما أن يكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس أو يكون كل واحد منهما محتاجة إلى الأخرى أو لا يكون
ولا واحد منهما محتاجا إلى الآخر أما القسم الأول وهو أن يكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس فهو على أقسام
ثلثة لأن الصورة إما أن يكون علة مطلقة للهيولى أو جزءا من العلة أو لا يكون علة ولا جزءا منها بل يكون آلة
أو واسطة للعلة فخرج من هذا التقسيم ستة أقسام والحق من جملتها عند الشيخ هو أن يكون الصورة جزءا من العلة
فيكون شريكة لشيء آخر ليكون مجموعهما علة لوجود الهيولى ولنرجع إلى شرح المتن أما قوله واعلم أن الهيولى إلى آخره
الصورة فاعلم أن في هذه ألفاظا احترازات الأول أنه لو قال الهيولى مفتقرة إلى مقارنة الصورة لكان لجيد رد أن الهيولى

فتقار

مفتقرة في ماهيتها الى الصورة أو في وجودها فلا فلا مفتقرة في أن تقوم بالفعل زال ذلك الاشتباه واعلم ان افتقار
الهيولى الى الصورة ليس الا في وجودها ثم انه لو قال الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة لكان لا يدري انها مفتقرة الى
الصورة في وجودها الخارجي أو في وجودها الذهني أو فيهما جميعا ولما كان الحق أن ذلك الافتقار ليس الا في الوجود الخارجي
لا جرم قال الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة ان القيام بالفعل لا يراد به الا الوجود الخارجي
ثم انه لو قال الى الصورة لكان يدرك من هذا الكلام وجوب ملازمتها لها لان العالم مفتقر في وجوده الى الباري سبحانه مع انه
مباين له فلا جرم قال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه ثم ههنا شك لفظي وهو أن حاصل الكلام يرجع الى أن
الهيولى مفتقرة في وجودها الخارجي الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشيء بغيره حالة اضافية تعرض للشيء
بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات التي هي عارضة لها فاذن المقارنتان أعني مقارنة الصورة
للهيولى ومقارنة الهيولى للصورة كل واحدة منها متأخرة عن وجود الهيولى فلو كان افتقار الهيولى من حيث انها موجودة
الى تلك المقارنة لزم تأخر وجود الهيولى عن تلك المقارنة مع ان تلك المقارنة كانت متأخرة عن وجود الهيولى فيلزم الدور
وانه محال بل العبارة الصحيحة أن يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا اقتضى وجوبه ما يجب
أن يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة وأما وجوب مقارنتها للصورة فانه يكون كالمعلول بعد وجود
الهيولى والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير ثم اعلم انه لا بد من تصحيح هذه القضية بالحجة لان الذي سبق هو ان الصورة لا تخلو
عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة
لاحتمال أن يكونا متلازمين وان لم يكن لاحدهما موثرة في الأخرى كالأخوة والابوة وبالجملة المتضايفان فانهما متلازمان وجودا
وعدما مع انه لا يكون واحد منهما مفتقرا في وجوده الى الآخر ثم ان وجب افتقار احدهما الى الآخر لكن الصورة هي المفتقرة
الى الهيولى من غير عكس وسيأتي بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين وأما قوله فاما أن تكون هي العلة التي تقوم الهيولى فاعلم غير
ان هذه الاقسام الثلثة باسرها القسم الأول وهو ان الهيولى محتاجة الى الصورة والفرق بين الآلة والواسطة
أن كل آلة واسطة وليس كل واسطة آلة ان الآلة لا تكون موجبة ولكن يتوقف ايجاد الموجد للشيء على توسط ذلك
الشيء وأما المتوسط فقد يكون موثرا وهي العلة القريبة فاما تكون متوسطة بين المعلول وبين العلة البعيدة ○
وأما قوله أو لا تكون الهيولى تتجرد الى الآخر فاعلم انه لما فرغ من تعديد أقسام القسم الأول اراد أن يذكر الاقسام
الباقية الا انه لم يذكر القسم الثاني وهو أن تكون الصورة مفتقرة الى الهيولى وانما لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة
وهو ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم بل ذكر القسم الثالث والرابع مع الشبهة

التي يمكن أن يتمسك بها من أراد المصير الى واحد منها فان لقائل أن يقول لما ثبت ان الهيولى لا تخلو عن الصورة وان الصورة
لا تخلو عن الهيولى فليس الحكم باحتياج احداهما الى الأخرى أولى من العكس بل الحق أن كل واحدة منهما محتاجة الى الأخرى
وهو القسم الثالث أو كل واحد منهما غني عن الآخر وهو القسم الرابع ثم ههنا اشكال لفظي وهو انه لما ذكر ليس قيام احدهما
بالأخرى أولى من العكس جعل اللازم منه أن يكون هناك سبب ما خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الأخرى وبالأخرى
بل يكون منهما قائما مع الآخر وبالآخر فهذا قسم لا بد من ذكره وما ابطاله وانه لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة
أن يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود ويكونا متكافئين في وجوديهما ان قوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر ان كان
المراد ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر فهو غير جيد لان مورد القسمة هو أن الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل
الى الصورة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم مذكورا فعلى التقدير الأول
يكون بعض الاقسام منافيا لمورد القسمة وعلى هذا التقدير الثاني يكون بعض الاقسام متروكا ○ **إشارة** ثم قال
الشيخ رحمه الله أما الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن أن يقال انها علة الى آخره **قلت** الصورة على قسمين منها
ما يمكن أن تعدم وتحصل في موادها عقيب عدمها أخرى ومنها ما لا يمكن ذلك فيها الأول هو صور العناصر فان صورها الجسمية
قد تعدم عن موادها فانا بينا ان الجسم اذا انفصل فانه تعدم تلك الجسمية التي كانت موجودة قبل ذلك الانفصال وحدثت
جسميتان اخريان وأما امكان عدم صورها النوعية فقد ثبت لكن بالادلة الدالة على صحة كون الفساد وأما الثاني
فهو صور الافلاك فان صورها الجسمية وصورها النوعية لا تعدم ولا تحصل في موادها صورة أخرى غيرها والمقصود من
هذا الفصل بيان ان القسم الأول من الصور يمتنع أن يكون علة مطلقة او وسائط وآلات في وجود الهيولى والحجة
على ذلك ان وجود المعلول متعلق بوجود العلة المؤثرة وبوجود الواسطة المطلقة وما كان كذلك فانه يجب عدمه
عند عدم العلة أو الواسطة لكن الهيولى لا تعدم عند عدم هذه الصورة المتزايلة فتلك الصور لا يكون عللا ولا وسائط
مطلقة في وجود الهيولى وأما قوله بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين فمعناه أن الاقسام
التي عددناها قبل هذا الفصل لما كانت أربعة أ أن تكون الصورة علة مطلقة ب أن تكون واسطة او آلة مطلقة ج
أن تكون شريكة لشيء د أن يكون هناك سبب خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الأخرى وبالأخرى فاذا ابطل في الصور
التي يكون زوالها عن المادة أن يكون على أحد القسمين الأولين لم يبق الا أن يكون على احد القسمين الباقيين ○○
**إشارة** ثم قال الشيخ يجب أن في الجملة ان الصورة الجرمية الى آخره **قلت** المقصود من هذا الفصل بيان ان تعلم
ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت ممكنة الزوال كما في العناصر أو ممتنعة الزوال كما في الأفلاك

فإنما لا يكون علة مطلقة ولا واسطة مطلقة في وجود الهيولى والحجة المذكورة هنا مقدمة على مقدمات ا آن المتأخر عن
المتأخر عن الشيء يجب أن يكون متأخرا عن ذلك الشيء سواء كان ذلك التأخر بالذات أو بالزمان أو بسائر الأقسام وهذه مقدمة
بينة عند العقل ب الشيء الذي يكون معا هو متأخر عن شيء ثالث فإنه يجب أن يكون متأخرا عن ذلك الثالث وقد الشيخ
استعمل هذه المقدمة في النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة
لأن محدد الجهات متقدم عليها والجهات إما مع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم و
استعملها أيضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين أن الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان
متقدما على الخلاء ثم زعم هنا كان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي
فخرج منه أن ما مع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل وما مع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل ج أنا قد بينا
أن الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل فظهر أنهما لا يوجدان إلا مع الجسمية وبينا أن الجسمية لا يمكن أن تكون علة لهما فهما
إذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو إما مع الشيء أو يكون متقدما عليه فثبت أن التناهي
والتشكل إما أن يكونا قبل الجسمية أو معها وإن جاز لمجادل بيان التناهي والتشكل على الجسمية أمكنه أن يقول وقد
ثبت أن كل أمرين غير إضافيين متلازمين فإن أحدهما يكون محتاجا إلى الآخر والشكل والجسمية كذلك فإذن أحدهما محتاج
إلى الآخر لكن الشكل غير محتاج إلى الجسمية على ما مر فإذن الجسمية محتاجة إلى الشكل والشكل يكون متقدما على
الجسمية فالتناهي المتقدم على الشكل أولى أن يكون متقدما على الجسمية ولقائل أن يقول المعقول من الشكل هيئة
إحاطة الحد الواحد أو الحدود الكثيرة بالسطح أو بالجسم وهيئة إحاطة الحد أو الحدود محتاجة في وجودها إلى تحقق
وجود ذلك الحد أو تلك الحدود وتحقق ذلك الحد أو الحدود محتاج إلى تحقق مقدار الجسم لأن السطح إنما كان حدا
للجسم لأنه نهايته ونهاية الشيء متأخرة في الوجود عن ذلك الشيء ومقدار الشيء محتاج في وجوده إلى الجسم لأن المقدار
عرض حال في الجسم والعرض متأخر في الوجود عن وجود المحل المحل والجسم محتاج إلى الصورة الجسمية لأن تلك
الصورة جزء من ماهية الجسم وجزء الشيء متقدم في الوجود على ذلك الشيء فإذن الشكل والنهاية متأخران عن
الصورة الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال إنهما متقدمان على الصورة الجسمية أو مقارنتان لها وأما الذي
تمسكوا به من أن الجسمية لما لم تكن علة للتناهي والتشكل لم تكن متقدمة عليهما وما لا يكون متقدما على الشيء فهو إما
مع الشيء أو بعده فالغلط في قولهم لما لم تكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما فإن ما لا يكون علة للشيء لا يكون
متقدما عليه تقدما بالعلية أخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية



وإن لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها تكون متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين أو كتقدم أجزاء الماهية المركبة
على خواص تلك الماهية وعوارضها اللازمة والزائلة وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا
ما عندي في هذه المقدمة د أن التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما هو قبل ذلك وإذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما إما أن يكونا متقدمين على الجسمية أو موجودين مع الجسمية فالهيولى إما
أن تكون متقدمة على ما يكون متقدما على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة أو واسطة مطلقة في وجود الهيولى لزم
تقدمها على الهيولى مع أنها كانت متأخرة عنها وهذا محال فثبت أن الصورة ليست علة مطلقة ولا واسطة مطلقة ⊙
ولقائل أن يقول عندكم أن الصورة شريكة لشيء آخر لأجلهما تتقوم الهيولى وجزء علة الشيء متقدم على الشيء لا محالة
فلو كان للهيولى تقدم بوجه ما عليها لزم الدور وهو محال والحاصل أن الذي أبطلوا به كون الصورة علة مطلقة قائم
بعينه في كونها شريكة لشيء آخر لأجلهما تتقوم الهيولى فإن بطل أحدهما بطل الآخر ضرورة ⊙ ولنرجع إلى تفسير المتن ⊙
أما قوله يجب أن نعلم في أن الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا فمعناه أن الصورة الجرمية بالجملة
وما يصحبها من الصور النوعية وإنما قال في الجملة لأنه يريد أن يبين في هذا الفصل أن الصورة الجرمية والنوعية سواء
كانت ممكنة الزوال أو ممتنعة فإنه ليس شيء منها ألبتة علة لوجود الهيولى وأما قوله ولو كانت سببا لقوامها لسبقتها
بالوجود فمعناه أن الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الصورة سابقة بالوجود على الهيولى وأما قوله ولكانت
الأشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة فمعناه أن الصورة لو كانت سابقة بوجودها على وجود الهيولى
لكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة والأشياء التي هي علل لوجود الصورة تكون سابقة أيضا على وجود الهيولى
لأن السابق على السابق على الشيء يجب أن يكون سابقا على الشيء ⊙ وأما قوله حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود
غير وجود الهيولى ثم يكون عنه وجود الهيولى فمعناه أن الأشياء التي هي علل لماهية الصورة ولوجودها
لا بد وأن توجد حتى توجد الصورة بعد ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود الهيولى ⊙ وأما قوله
على أنها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته إلا في الوجود فاعلم أنه يجب علينا أن نقرر هذا الموضع أولا ثم نبين احتياج
الحجة المذكورة وهذه الإشارة إليه ثانيا فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله إلى ما بعده
فإنه تتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء هذه الحجة حشوا أما التفسير فهو أن المراد من قوله
على أنها معلولة إلى العلة هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة
عن العلة فإن المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري سبحانه وقد يكون ملاقيا لها مثل [illegible]

فيه فان الهيولى على تقدير أن يكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلاً لها فانه ليس يستبعد أن يكون الشيء علة
لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي أن تصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى أو يكون أيضا
علة لحكم آخر وهي صيرورته حالة في ذلك المحل لكن بشرط وجود المحل فيكون اقتضا الصورة لهذا الحكم موقوفا على صدور
الهيولى عنها فهذا امالم تثبت بالبرهان امتناعه وأما قوله وان كانت أيضا ليس من أحوال المعلولة لماهيته فمعناه أن الهيولى
وان لم تكن من أحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب أن يكون مباينة عن ذات الصورة لأن المعلولات المقارنة لعللها
قد تكون معلولات لماهية العلل مثل الفردية للثلاثة والزوجية للأربعة وقد تكون معلولات لوجودها مثل ما قلنا هذه
وأما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثنا الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ أن يذكرها لا تعلق لها بهذا
الكلام أصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح أن يستدل به
على أن الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو أن يقال الصورة إذا كانت حالة في الهيولى والحال يحتاج الى المحل
فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل أن يكون علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز أن تكون الصورة
علة لوجود الهيولى لأن الصورة تكون محتاجة الى الهيولى لا بل لأن الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة
لتلك الصورة وهو صيرورتها حالة فيها ولكن الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها
مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات
العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما أورده في هذا الموضع لأنه لما قال الصورة لو كانت علة
لوجود الهيولى لكانت الأشياء التي هي لماهية الصورة وتكونها موجودة بجملة الوجود سابقة أيضا على الهيولى بالوجود
حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر أن يقال
فاذا كانت الهيولى محلا للصورة فاحتاجت بكل هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل
يكفيك أن تقول الحال يحتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة للشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما بين
به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدا بها فهذا ما عندي في هذا الموضع ۝ وأما قوله
لكن قد علمت أن التناهي والتشكل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بها أو معها فمعناه ما مر
في المقدمة الثالثة ۝ وأما قوله وقد تبين أن الهيولى سبب لذينك فمعناه ظاهر وهي المقدمة الرابعة وأما قوله
فيصير الهيولى الى هذا الخلف فمعناه فيلزم أن يكون الهيولى سببا للشيء الذي به أو معه تتم وجود الصورة التي هي
بتمام وجودها سابقة على الهيولى لأن الصورة إذا كانت علة للهيولى كانت سابقة بتمام وجودها على الهيولى

وهذا محال لأنه يقتضي كون الهيولى سابقة على نفسها بمراتب وانه محال فقد اتضح انه لا يجوز أن تكون الصورة علة
للهيولى مطلقا وثبت بهذه الحجة انها ليست واسطة على الاطلاق لأن الواسطة بين المعلول والعلة متقدمة
في الوجود على المعلول وقد بينا انه يمتنع أن يكون الصورة كذلك **تنبيه** قال الشيخ رحمه أو لعلك تقول اذا
كانت الهيولى الى آخره **قلت** المقصود من هذا الفصل أن يذكر سؤالا على الحجة التي ذكرها ويجيب وذلك السؤال
هو انكم لما قلتم أن الصورة لا تستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل أو معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم أن يكون الصورة
محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب أن يكون علة للشيء بل قد يكون وقد
لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لحاجة ما اليه ۝ ولقائل أن يقول تقول بأن الصورة محتاجة الى
الهيولى أو لا تقول بذلك فان قلت الصورة محتاجة الى الهيولى بطل مذهبك لأن الصورة شريكة للعلة على مذهبك
وشريك العلة يجب أن يكون متقدما على المعلول فلو كانت محتاجة الى الهيولى لكانت الصورة متأخرة في الوجود
عن الهيولى مع انها كانت متقدمة عليها هذا خلف وان قلت الصورة غير محتاجة الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه
ما على الصورة لأن كل ما كان غنيا عن الشيء لم يكن الشيء متقدما عليه واذا لم يكن الهيولى سابقة على الصورة لم يلزم من جعل الصورة
علة مطلقة لها المحال الذي الزمتموه وبطلت الحجة ۝ **إشارة** قال رحمه ويجب أن تعلم أن الصورة الجوهرية
الى آخره **قلت** لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة مطلقة للهيولى أراد أن يبطل القسم الثاني من الأقسام
الأربعة التي صدر الباب بها وذلك هو أن يقال الصورة محتاجة الى الهيولى هذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة
التي هي في المادة ليست متأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره أن الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة
فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة أخرى يكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر من أن الهيولى لا تخلو عن الجسمية
وعن ساير الصور النوعية واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة
أي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود
المادة بذلك البدل صدق أن نقول انه يحفظ ذلك تلك الهيولى لأن الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود
غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم أولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة لوجود الصورة وقد بينا أن الصورة
مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهذا هو المراد من قوله وبالجملة لا يمكنك
أن تدير الاقامة ولقائل أن يقول هذا الفصل كالمتناقض لما مضى لأن فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى وفيه بيان
أن الصورة لما كانت متقدمة على الهيولى استحال أن تكون الهيولى متقدمة على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على

ان

على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على الهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو أن قوله لم تعقب البدل
مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الإطلاق فإن الجسم لا ينفك عن أين ما وشكل آخر ومقدار آخر لكون
بدل لما مضى ثم لا يلزم أن يكون هذه الأعراض صورا مقومة للمادة ونعلم أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيما للمادة
بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان إنما يصح في بعض الأشياء وبالبرهان ۞ **إشارة** ع قال ليس يمكن أن يكون شيئان
كل واحد منهما يقام به الآخر **قلت** لما ختم الإشارة التي قبل هذه بقوله وبالجملة أن الإقامة تبدأ أنه هذه بالكلام
الإشارة بالبرهان على امتناع حاجة كل واحد منهما إلى الآخر وهو القسم الثالث من الأقسام الأربعة التي صدرنا
الباب بها والحجة على ذلك أنه لو وجد شيئان يكون كل واحد منهما مقيما للآخر وكل ما كان مقيما لغيره فهو متقدم
على ذلك الغير لزم أن يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر فيكون كل واحد منهما متقدما على ما هو متقدم على نفسه
والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب أن يكون متقدما على الشيء فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وهو محال
وأما قوله ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة فاعلم أن المقصود منه إبطال القسم الرابع من
الأقسام الأربعة التي صدرنا الباب بها وهو أن يكون كل واحد منهما متابعا للآخر من غير أن يكون لأحد منهما حاجة إلى
الآخر والحجة فيه أن كل واحد منهما إن كان غنيا عن الآخر جاز أن يوجد كل واحد منهما بدون الآخر وأن تتعلق ذات
كل واحد منهما بالأخرى لذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر فيكون لكل واحد تقدم بوجه ما على الآخر
وقد مر بطلان ذلك ولقائل أن يقول المطلوب هنا بيان أن الشيئين إذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة ان نقول م
وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وأنتم ما ذكرتم على صحة ذلك حجة بل ما ذكرتم ليس إلا على إعادة الدعوى
وليست هذه القضية أيضا غنية في ذاتها عن الحجة لأن حقيقة كل واحد منهما تقتضي أن يحصل لها هذا الوصف أعني
معية الآخر فهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لا نحتاج في إبطاله إلى البرهان فكيف وإن له مثالا
من الموجودات فإن الإضافات مثل الأبوة والبنوة وغيرهما لا يوجدان إلا معا مع أنه ليس لواحد منهما حاجة
إلى الآخر أما أولا فلأن إحدى الإضافتين لا تحتاج إلى الأخرى لتأخر وجود المحتاج عن وجود المحتاج إليه
فلا يكونان معا هذا خلف بالاتفاق وأما ثانيا فلأنا نفرض الكلام في إضافتين متماثلتين مثل الأخوة والأخوة
والمماسة فإنهما لما كانتا متماثلتين فلو احتاجت إحداهما إلى الأخرى لاحتاجت الأخرى إلى الأولى ولا يحتاج
كل واحد منهما إلى نفسه وذلك محال وليس لكم أن تقولوا بأنه ليس هناك إلا الأخوة وليست قائمة بالأخوين أو ننكر
وجود الإضافات فإن هذين المذهبين باطلان عند الشيخ ونحن الآن إنما نتكلم فيه فإن قيل هذا النوع من التلازم

٩٢

لا يعقل إلا مع الإضافات فنقول لما رأينا أن هذا النوع من التلازم مثاله من الموجودات فمن ادعى الانحصار في الإضافات
كان مفتقرا في تصحيح دعواه إلى البينة وأما قوله فبقي أنه إنما يمكن إلى كيف هو فاعلم أنه لما أبطل في هذه الإشارة
كون كل واحد منهما محتاجا إلى الآخر وكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر ثبت له أنهما ليسا متساويين في درجة الوجود وكان
قد بين في الإشارات التي قبل هذه أن صورة الكائنات الفاسدات متقدمة بوجه ما فعند ذلك قد بطلت الأقسام
الثلاثة ولم يبق إلا القسم الرابع وهو أن تكون الهيولى محتاجة إلى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا أنه ينقسم إلى ح
أقسام الأول أن تكون الصورة علة مطلقة ٢ أن تكون آلة أو واسطة مطلقة وقد مضى إبطال هذين القسمين أيضا
فلم يبق إلا القسم الثالث من هذه الأقسام إلا أنه لم يتكلم في تحقيق ذلك بل ذكر أنه يجب أن يطلب كيفية ذلك التعلق
**إشارة** ع قال إنما يمكن أن يكون ذلك بأن **قلت** لما بطلت الأقسام بأسرها سوى قسم واحد منها وهو أن آخره
تكون الهيولى توجد عن الصورة مع شيء آخر على معنى أن الصورة تكون شريكة لشيء آخر ويكون مجموعهما هو العلة لوجود الهيولى
وجب أن يكون هذا القسم هو الحق واعلم أنه لا بد في علة الهيولى من شيء ثابت بعينه لأن الهيولى موجود بعينه فلو لم يكن
في علته ما هو ثابت الذات بعينه لكان المعلول الواحد بالعدد معلولا لأمور كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم أن ذلك الشيء
يجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا والعادة بالوجوه المذكورة فإذن يجب أن يكون ذلك ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمى في اصطلاح
الحكماء بالعقل وذلك هو السبب الأصلي والمعنى بكونه أصلا أن يكون قائما بذاته ولا يكون له مادة إذ لو كان له مادة لعاد
البحث عنها وأيضا فقد عرفت أن السبب الذي يبقي المادة إنما يبقيها بتعقب تلك الصور عليها والصور المتعاقبة لا تكفي في وجودها
ذلك الجوهر المفارق لأن الجوهر المفارق دائم الوجود وما كان كذلك كان معلوله دائما لكن هذه الصورة غير دائمة الوجود
والجوهر المفارق فيحتاج غيره كافيا في وجودها ولا يمكن أن تكون العلة لوجودها جسما أو جسمانيا وسيأتي أن الأجسام والجسمانيات
لا تكون عللا موجودة فلم يبق إلا أن يقال إن علة هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفارق ولكن فيضانها يتوقف على حدوث
شيء ليكون ذلك الشيء سببا لاستعداد فيضان هذا الحادث عن ذلك المفارق بعد ما لم يكن كذلك ثم يكون الكلام
في حدوث ذلك الشيء كالكلام في الأول فيكون حدوث كل استعداد لحادث حادث كان متقدما عليه وهذا لا يتأتى إلا بحركة
دورية سرمدية وهذه الحركة السرمدية هي المعين وإذا عرفت السبب والأصل والمعين عرفت أن الهيولى الحقيقية
إنما كانت موجودة لاجتماع السبب الأصلي مع الصورة التي حصلت بإعانة المعين المذكور ومتى اجتمع هذان الأمران تم وجود
الهيولى وأما قوله وتتشخص بها الصورة وتتشخص أيضا بالصورة فاعلم أنه لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود
الصورة أراد أن يشير إلى كيفية تشخص كل واحد منهما بالأخرى فذكر هذا الكلام ثم إن فيه شيئا وذلك لأنا قد بينا

فينافي أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع يتخصص بالمادة فيتخصص تلك المادة إن كان لمادة
أخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ هنا أن كل واحد منها أعني الهيولى والصورة تتخصص بالأخرى وهذا لا يقتضي الدور
لأنا نجعل كل واحد منها علة لتخصص الأخرى بل لو جعلنا تخصص كل واحد منها علة لتخصص الآخر لزم الدور وأما إذا
لم نقل ذلك اندفع الدور وللقائل أن يقول إن تعليل تخصص كل واحد منها بذات الآخر متوقف على انضمام ذات
كل واحد منها إلى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منها إلى ذات الآخر متوقف على تخصص كل واحد منها فإن المطلق
غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم إليه غيره ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنا نمنع هذه المقدمة فإن انضمام الوجود إلى الماهية
لا يتوقف على صيرورة كل واحد منها موجودا انكذا المنان ۝ **وهم وتنبيه** قال الشيخ رض أو لعلك تقول لما كان كل واحد منهما
يرتفع الآخر برفعه ۝ **قلت** إنه لما أثبت للصورة علية بوجه ما للهيولى أورد عليه شكا وذلك الشك بالحقيقة لا يختص
بالهيولى والصورة بل يمكن إيراده على كل علة ومعلول وذلك بأن يقال الهيولى مع الصورة إذا كان كل واحد يرتفع بارتفاع الآخر
لم يكن أحدهما بالتقدم أحرى من الآخر والجواب أنا لا نسلم أن كل واحد يرتفع بارتفاع الآخر لأن العلة لا ترتفع بارتفاع المعلول
بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول وبالجملة فالعلة والمعلول يوجدان معا ويعدمان معا في الزمان ولكن المعلول
يكون محتاجا في وجوده وعدمه إلى وجود العلة وعدمها من غير عكس فاندفع الشك ۝ **تذنيب** قال يجب أن تتلطف
من نفسك قد عرفت أن الأجسام التي لا تفارقها صورها كالأجسام الفلكية فنقول إن هيولى الفلك وصورته يستحيل أن يكون
كل واحد منها غنية عن الآخر أو يكون كل واحد منها محتاجا إلى الأخرى لما مر ويستحيل أن يكون الهيولى علة لوجود
صورها لأن الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لها لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وإنه محال عندهم فبقي أن يكون الصورة
علة للهيولى ثم إنها إما أن تكون علة مطلقة أو واسطة مطلقة وقد أبطلها بالوجه الذي مر فلم يبق إلا أن تكون الصورة هناك
أيضا شريكة لسبب أعلى ويكون مجموعها علة لوجود تلك الهيولى واعلم أنه لا تفاوت بين الكلام في هيولى الأجسام التي تفارقها
صورها وبين الكلام في هيولى الأجسام التي لا تفارقها صورها إلا في شيء واحد وهو أنا لما بينا أن الهيولى في الأجسام التي
تفارقها صورها ليست علة لها وأثبتنا ذلك بأن قلنا إن الصورة إذا زالت وجب أن يعقبها بدل ويعقب البدل تقيم
لتلك المادة بذلك البدل وهذا الطريق لا يمكن أن يتمسك به في بيان أن هيولى الفلك ليست علة لصورها بل أثبتنا
ذلك هناك بأن قلنا الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة مع أنها قابلة لها لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وإنه محال ۝
وللقائل أن يقول نعقل أن الباري يخلق صورا حاصلة في ذاته من ذاته على ما صرح في النمط السابع وذلك ينقض هذا الذي
ذكره الآن وهذا الطريق يمكن أن يتمسك به في أن هيولى العناصر ليست علة لصورها لكن الشيخ لما لم يذكر هناك هذا الطريق



العام بل ذكر طريقا يختص بما لا يمكن إيراده في الصور الفلكية لا جرم زعم أنه لا بد من التلطف في معرفة أن ما لا يفارقه
صورته مثل الحال فيما يفارقه صورته ۝ **المسألة السابعة في أحكام المقادير** **تنبيه** قال الجسم ينتهي ببسيطه
إلى آخره ۝ **قلت** لما فرغ من الكلام في إثبات الجسم انتقل إلى الكلام في عوارضه ثم إنه ذكر من العوارض ما هو أشد المناسبة بالجسمية
وهو المقدار فذكر أولا أن الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعية وإنما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لأن الغاية من
المعاني المشهورة المترجمة من لفظها بالقياس إلى غيرها فإنك تقول النهاية نهاية لذي نهاية والبسيط له بذاته فإذن قول
القائل البسيط نهاية الجسم خطأ بل البسيط هو الذي به يتناهى الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشيء الذي به النهاية
ظاهر فإن قيل ما الدليل على أن الشيء الذي به يتناهى الجسم هو البسيط فنقول لأن الجسم قابل لفرض الأبعاد الثلاثة والشيء
الذي يكون له نهاية لقابل الأبعاد الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك مقتضاه أن يكون قابلا لفرض بعدين فقط وذلك هو
البسيط وإذا عرفت هذه الجملة عرفت تفسير قوله والبسيط ينتهي بخطه والخط ينتهي بنقطته وهي نقطة أما قوله والجسم
يلزمه السطح إلى ما نصوره فاعلم أن المراد من ذلك أن السطح والتناهي ليسا جزئين من هيئة الجسم لأنه يمكننا أن نتصوره جسما
غير متناه والشيء لا يعقل إلا بعد تعقل أجزائه فلو كان التناهي والشكل داخلين في الجسم لاستحال أن يعقل الجسم إلا بعد تعقل
كونه سطحا متناهيا فلما لم يكن كذلك علمنا أنها غير داخلين في ماهية الجسم وللقائل أن يقول إنا نعرف الجسم ثم نعرف بعد ذلك
كونه من الغاية الهيولى والصورة للجسم ولم يقدح ذلك في كون الهيولى جزءا من ماهية الجسم ولم يكن ذلك إلا لأنا قبل العلم بتألفه
من الهيولى والصورة ما كنا نعرف الجسم بحد الحقيقي بل بالرسم أو لأنه لا يلزم من العلم بماهية الشيء العلم بجملة ذاتياته فكيف بما دارت
القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي فهذا هو الكلام في شرح قوله إن الجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته وأما قوله
بعد ذلك لكن حينئذ مما التناهي بعد كونه جسما فاعلم بأن ذلك مشعر بأن السطح إنما يلزمه بواسطة كونه متناهيا لكن كل ما يعرض
لشيء بواسطة شيء آخر فإن ثبوت الواسطة للمعروض له أقدم من ثبوت ذي الواسطة له فيلزم من هذا أن يكون عروض
النهاية للجسم قبل عروض السطح للجسم وهذا باطل لأنا بينا أن النهاية إضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف
يكون عروض النهاية للجسم متقدما على عروض السطح له ويمكن أن يجاب عنه بأنه من الجائز أن يكون شيء متأخرا عن شيء آخر في وجوده
إلا أن ثبوت ذلك المتأخر لشيء ثالث يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشيء مثل ما ذكر في المنطق أن برهان
اللم قد يكون الأوسط فيه معلولا للأكبر في ذاته ولكنه يكون علة لثبوت الأكبر للأصغر فهذا هنا ثم الذي يدل على أن عروض
السطح للجسم بواسطة التناهي هو أنا نحتاج في إثبات السطح إلى إثبات التناهي فإنا ما لم نتصور كونه متناهيا لم نحكم بأن له
سطحا ولولا أن ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهي له وإلا لما كان الأمر كذلك لأن العلم بثبوت الأوسط للأصغر في برهان

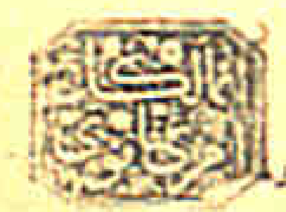
الثلم لا يتوقف على العلم بثبوت الحركة وأما قوله وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط ولنعلم
أنه لما فرغ من بيان أن السطح غير لازم للجسم في الذهن بين أن الخط غير لازم له لا في الذهن ولا في الخارج فان الكرة التي
لا يكون فيها قطع ولا حركة لا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهو المضلعات لا تنفك عن الخطوط وكذا الكرة التي فيها قطع
وكذا الكرة المتحركة فانما يكون لها قطبان بالفعل لانهما ساكنان عند حركتها فتانك النقطتان تتميزان عن سائر النقط الممكنة
بهذه الخاصة الحاصلة بالفعل فهما اذن حاصلتان بالفعل وهما نقطتان يحصل بينهما محور ومنطقة وذلك خط فثبت
بهذا أن السطح قد يوجد مع عدم الخط وأما قوله والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة فمعناه ظاهر وأما قوله
فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما أو بالفرض فاعلم ان معناه ان الدائرة لا يكون مركزها موجودا بالفعل
الا لاحد وجوه ثلثة اما عند ما تتقاطع الاقطار فان نقطة التقاطع منها تكون موجودة بالفعل وهي تكون مركزها
٢ عند حركة الدائرة حركة بتدويرة فان المركز لا يتحرك فلاجل اختصاصها بهذه الخاصية تكون موجودة بالفعل ٣
الوهم والفرض فاذا لم يوجد شيء من هذه الاسباب فان وجود نقطة في الوسط لا تكون الا بالقوة كما ان وجود نقطة
في الثلث والثلثين والربع وسائر الاجزاء التي لا نهاية لها بالقوة ولا بالفعل فان المقدار الواحد لا نفرض فيه وسط ولا ثلث
ولا ثلثان ولا سائر الاجزاء التي يمكن فرضها في المقادير الا بعد وقوع ما لا يكون الا بجعل موضوع فيها مثل حركة أو حركة أو وهم
واذا امعنت في تجريد الدائرة في ذلك فانما نقطة بالفعل فمعناه متأتي أن نفرض فيها نقطة كما تقولون الجسم هو المنقسم في جميع
الاقطار ومعناه انه يتأتى القسمة فيها وللقائل أن يقول الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركة والفرض هب انه ليس
فيها شيء من النقط بالفعل ولكن لا شك انه اذا كان حصول النقطة فيها حاصل بالفعل ثم ان النقطة المركزية غير ممكنة الحصول
في أجزاء الدائرة بل لا يمكن فرضها الا في موضع معين فان ذلك الموضع مختص بالنقطة المركزية لا يمكن لها الا فيه فحصول هذا الامكان جميع
فيه بعينه دون غيره ابدا يوجب امتيازه بالفعل عن سائر المواضع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل
حركة الدائرة وقبل الفرض والوهم فاذن مركز الدائرة يكون موجودا ابدا فيها بالفعل وهذا يقتضي أن يكون النقطة
التي تنتظر القطر بالمثلثات الثلثين والربع والارباع والخمس والاخماس يكون موجودة فيلزم أن تكون النقط الغير المتناهية
موجودة في القطر بالفعل فاما أن يلتزم ذلك كما هو مذهب ونقول الخلاف في أن ذلك لا يوجب الانقسام بالفعل وهو
أيضا مشكل واذا التزمنا ذلك لا يلزم من حركة الكرة حصول المركز والقطبين بالفعل ولنرجع الى ترتيب الكتاب
فنقول قد ظهر مما مر أن الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عما به يتناهى الجسم ولا بد من وجود الجسم أولا حتى
يوجد ما به يصير متناهيا وبهذا الطريق يجب أن يكون السطح متقدما على الخط وأن يكون الخط متقدما على النقطة



واما الذي يقال بالعكس من هذا وهو أن النقطة تفعل بحركتها الخط والخط يفعل بحركته الى غير سمت امتداده السطح والسطح
يفعل بحركته الى غير سمت امتداده الجسم فهو كلام يذكر للتمثيل والتعليم لا للتحقيق لان الحركة لا توجد الا على مسافة
وتلك المسافة اما خط أو سطح فيكون الخط والسطح موجودين قبل حركة النقطة فكيف يقال انهما حصلا من حركة النقطة
المسئلة العاشرة في امتناع تداخل المقادير لما تكلم في المقادير أراد أن يتكلم في احكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم
واحد وهي باسرها مشتركة فيه وهو امتناع تداخلها والدليل عليه أنا نرى الجسم لا ينفذ في جسم واذا نفذ له تنحى عنه شاغل الجسم
اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا يقف فيها بل يتنحى عنها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع
ليس لاجل طبيعة البعد لان قولنا ان شيئا دخل في شيء أي حصل في حيزه قد يكون اما لانه يستحيل حصول ذلك الشيء في
الحيز كما يقال العقل لا يحل في الجسم وقد يكون لانه يجب أن يكون حيزه غير حيز ذلك الآخر واذا قلنا الجسمان لا يتداخلان
فانا لا نعني به الوجه الاول فان الجسم ليس مما لا يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان المعنى من امتناع التداخل
وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز الآخر وجب أن يكون المانع من التداخل هو الذي يكون حصوله في الحيز وليس ذلك
الا المقدار فاذن المانع من التداخل هو المقدار وأما الهيولى فليس لها في حد ذاتها وضع واختصاص بالحيز وكذا القول
فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعلمنا أن المانع من التداخل هو الابعاد لا الهيولى ولا سائر الصور والاعراض
المسئلة الحادية عشر في استحالة الخلاء اشارة قال انك تجد الاجسام قلت المقصود من هذا الفصل
ابطال القول بان الخلاء عدم صرف وبيان انه مقدار وجودي ونعني بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد
بينهما ما يلاقي واحدا منهما فندعي أن الجسمين اللذين فرضنا كذلك لا بد وأن يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل
خلاء فانه قابل للمساواة واللامساواة والتجزية والتقدير وكل ما كان كذلك فهو كم فالخلاء كم اما انا نعلم بالضرورة أن الخلاء
الذي يسع لذراع نصف الخلاء الذي يسع لذراعين وذرع الخلاء الذي لا يسع الا النصف ذراع وليس ذلك امرا فرضيا
اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد واما الكبرى فظاهر لان القابل للزيادة والنقصان
لا يمكن أن يكون عدما صرفا بل لابد وأن يكون أمرا موجودا او هو من الموجودات القابلة للتجزية والمساواة ولا معنى
للكم الا ذلك فظاهر انه كم متصل لانه يمكن أن نفرض فيه حد واحد مشترك بين الحدين فثبت ان الخلاء لو كان موجودا
لما كان عدما صرفا بل كان بعدا مقداريا تنبيه واذ قد تبين أن البعد الى آخره قلت قد ثبت أن الخلاء
لو كان لكان بعدا بائنا لكنه يستحيل أن يكون بعدا بائنا لوجهين أحدهما أن يكون ذلك البعد ان كان في مادة كان
ذلك جسما فيكون الخلاء جسما وملاء هذا خلف وان لم يكن في مادة كان طبيعة البعد قائمة بذاتها غنية عن المحل وقد بينا

في مسألة الهيولى أن ذلك محال ثم وهو أنا بينا أنه يمتنع دخول بعد في بعد فلو كان الخلاء بعدا لاستحال حصول الأجسام
فيه وقد فرضه الخصم مكانا للأجسام هذا خلف ه ولنرجع إلى تفسير المتن قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بذاته فاعلم
أن هذا مبني في مسألة إثبات الهيولى للأجسام التي لا تقبل الانفصال ه وأما قوله وتبين أن الأبعاد الجسمانية لا تتداخل
فتقرير ذلك قد مر ه وأما قوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاعلم أن هذه القضية نتيجة قياس كبراه المقدمة
الأولى فلأن الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل فإنه لا يقوم بلا مادة ينتج فالخلاء لا يقوم بغير مادة فإذن الخلاء الذي
يزعم الخصم أنه بعد مفرد غير موجود بل هو جسم وأما قوله وإذا سلكت إلى ملء خلاء فاعلم أن هذه القضية نتيجة قياس كبراه
المقدمة الثانية فلأن الخلاء بعد وكل بعد فإنه لا بد وأن يتنحى عند سلوك الجسم إليه ينتج فالخلاء لا بد وأن يتنحى عند سلوك
الجسم فيبطل قول من قال إنه بعد ثابت معطول أي بعد ثابت له أقطار عند سلوك الجسم إليه **المسألة الثانية عشر**
في الجهة وفيها أربعة فصول **إشارة** ولقد ناسب ما نحن مشتغلون إلى آخره **قلت** هذه المناسبة من وجهين
أنا لما تكلمنا في إبطال الخلاء الذي يعتقد في الظاهر أنه هو المكان والكلام في الجهة مناسب للكلام في المكان لا جرم تحققت
المناسبة ثم أن الجهة مقطع الإشارة ومنتهاها وذلك أمر عارض من الأطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام
في الأبعاد مناسبا للكلام في الجهة وأما الدليل على وجودها فلأن الجهة تتناولها الإشارة ويتوجه إليها المتحرك ولا شيء
من العدم كذلك فينتج فلا شيء من الجهة بمعدومة فالجهة موجودة **إشارة** قال لما كانت الجهة إلى آخره **قلت**
وكان كونها متعلق الإشارة ومقصد المتحرك دالا على كونها موجودة فقد دل أيضا على أنها ليست من الموجودات المجردة
فإن الإشارة الحسية لا تتناول أمرا المجهولات **إشارة** لما كانت الجهة ذات وضع **قلت** لما ثبت أن الجهة متعلق
الإشارة ومطلوبة بالحركة وجب أن يكون وجودها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة وأنها لما كانت إليها وإذا ثبت ذلك
فنقول إنها إن كانت منقسمة في ذلك الامتداد أو لا يكون والأول باطل لأن المتحرك إذا وصل إلى نصفها ولم يقف بل تحرك انما
فإن قلنا إنه يتحرك إلى الجهة فالجهة وراء موضع القسمة فلا يكون القسمة واردة على الجهة وإن قلنا إنه متحرك عن الجهة
فذلك الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن الجهة فثبت أن الجهة حد الامتداد غير منقسم إلا أنه بالنسبة إلى الامتداد حد
وطرف وبالنسبة إلى الحركة جهة ه **وهم وتنبيه** قال ولعلك تقول ليس من شرط ما إليه الحركة **قلت**
دللنا على إثبات الجهة بأن تلك الجهة شيء يتحرك إليه المتحرك وكل ما كان كذلك كذلك فهو موجود فالجهة موجودة
والشك الذي أوردناه ههنا إنما يرد على كبرى هذا القياس فإن المتحرك من السواد إلى البياض متحرك إلى البياض
مع أن البياض غير موجود فعلمنا أن ما يتحرك إليه الشيء لا يجب أن يكون موجودا الجواب أن الفرق ظاهر وتقدير



عدم الفرق فهو غير قادح في مطلوبنا أما الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة لا يحاول تحصيل وجود الجهة فيها والمتحرك إلى
البياض يحاول تحصيل البياض فظهر الفرق وأما أن بتقدير عدم الفرق فهو غير قادح في المطلوب لأن الحركة إلى الجهة لو كان
سببا لحصول الجهة لوجب أن يكون ذلك الشيء حين حصوله مشارا إليه غير منقسم وذلك هو المطلوب على أن الحق هو الفرق
فهذا آخر الكلام في هذا النمط ه **النمط الثاني** في الجهات وأجسامها الأولى والثانية **إشارة** قال الشيخ رحمه
اعلم أنك تسمع أن للجهات **قلت** أما الجهة فقد عرفتها وأما أجسامها الأولى فهي الأجسام التي هي علة لتحدد الجهات
وأما أجسامها الثانية فهي التي تحصل في الجهات بعد تحددها بغيرها مثل العناصر وبعض الأفلاك ه واعلم أن الكلام
في هذا النمط على قسمين أ الكلام على الأفلاك ب الكلام على العناصر القسم الأول في الكلام على الأفلاك وفيه مسائل
**المسألة الأولى** في الجهات لا تتحدد إلا بجسم كري وفيه فصل واحد **قلت** المشهور أن الجهات ست وسبب
ذلك أمران أ اعتبار حال الإنسان فإن الجهة القوية منه في ابتداء الحركة تسمى يمينا وما يقابلها تسمى يسارا والقدام هي
التي يتحرك إليها بالطبع وهناك حاسة الإبصار والخلف ما يقابله وأما الفوق للإنسان فالجهة التي تلي رأسه والسفل

فهي الجهة التي تلي قدمه وأما في الحيوانات ذوات الأربع فالفوق فيها ما يلي ظهرها والأسفل فيها ما يلي بطنها ب أن الجسم الذي
يمكن أن يوجد فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد لا محالة طرفان فيكون أطراف الجسم ستة وهي الجهات
وهذه المقدمة ليست حقة لأن الكرة التي لا تضلع فيها ولا حركة لا جهة فيها بالفعل والجهات غير متناهية بالقوة إذ يمكن فرض
حدود غير متناهية فيها وأما المضلعات فإن عدد ما لها من الجهات مثل عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية
إن شئنا أن يجعل حد الجهة مثل عدد ما لها من الحدود والخطية والسطحية إن شئتم الحدود النقطية جهات مثل المثلث جهاته
ثلث والمسبع جهاته سبع إذ ليس بعض الأطراف بأن يجعل جهة وجانبا أولى من الباقي وإذا عرفت ذلك فنقول إن هذه الجهات

التي لا جهة غيرها في المشهور منها ما يتبدل بحسب الفرض ومنها ما لا يتبدل أما الذي يتبدل فإذا كان اليمين عبارة عن
أقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي هو الآن أضعف قويا وبالعكس لكان ما هو الآن يمين يسارا وبالعكس وأما القدام
فهو إذا كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان إليه بالطبع وهناك حاسة البصر فلو فرضنا عكس ذلك لانقلب القدام خلفا
والخلف قداما بحسب ذلك الفرض وأما الفوق والسفل فقد يكون المراد منها أمرا يتبدل بالفرض وقد يكون
المراد منها أمرا لا يتبدل بالفرض أما الأول فإذا عنينا بالفوق ما يلي رأس الإنسان وبالسفل ما يلي قدمه فهذا يكون
أمرا متبدلا بالفرض ألا ترى أنه لو قام شخصان على محيط خط الاستواء بحيث يكون البعد بينهما نصف دائرة الاستواء
فإن الجانب الذي يلي رأس أحدهما هو الذي يلي قدم الثاني فيكون فوق كل واحد منهما سفلا للآخر وأما الثاني فإذا عنينا

بالفوق الجانب الذي يلي السماء وبالسفل الجانب الذي يقابله سواء كان ذلك المقابل موجودا بالفعل أو بالقوة فالفوق والسفل بهذا المعنى مما لا يمكن أن تتبدلا بالفرض فقد عرفت الجهات التي لا تتبدل بالفرض والجهات التي تتبدل بالفرض وهي مثل اليمين والشمال وما يليهما وأما قوله وما يشبه ذلك فالمراد منه أن الحكماء يجعلون الجانب الشرقي من الفلك يمينا له والجانب الغربي شمالا تشبيها له بالإنسان فإن اليمين في الإنسان لما كان هو الجانب الذي منه تظهر الحركة وكان الجانب الشرقي من الفلك كذلك سموه يمينا ومقابله شمالا وأما قوله ثم من الجدال إلى آخره فاعلم أن المقصود من هذا الفصل بيان أن الجهات لا تتحدد إلا بالمحيط والمركز وتقريره أن الجهة حد وطرف وذلك الحد مستحيل أن يحصل في خلاء أو ملاء متشابه أما أولا فلأن الخلاء وكذلك الملاء المتشابه يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهية وأما الجهات الحقيقية فقد ذكرنا أنه ليس إلا الفوق والسفل وأما ثانيا فلأن الحدود المفترضة في الخلاء والملاء المتشابهين تكون متشابهة وكل منها الجهات المختلفة وأما ثالثا فلأن حصول تلك الحدود يكون تابعا للفرض والوهم فإذن الخلاء والملاء المتشابهان لا يحصل فيه طرف معين إلا لمحدد وذلك المحدد يجب أن يكون جسما لما بينا فإن كل ما لا يكون كذلك تكون نسبته إلى كل واحد من الحدود الممكنة الحصول نسبة واحدة فليس بأن يصير لأجله بعض الحدود فوقا والآخر سفلا أولى من العكس ثم ذلك الجسم إما أن يكون واحدا أو أكثر من واحد والأول باطل لأن الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن أن يتعين بسببه إلا حد واحد وهو القرب منه فأما البعد عنه فإنه لا يتحدد بحد معين فإذا الجسم الواحد لا يتحدد به الجهتان بل جهة واحدة وذلك باطل أما أولا فلأن كل خط مستقيم يفرض فإن له جهتين لما ثبت من وجوب تناهيه وأما ثانيا فلأن الجهات التي في الطبع أعني الجهات التي لا تتبدل بحسب الفرض اثنتان الفوق والسفل وأما إن كان المحدد جسمين فلا يخلو إما أن يكون أحدهما محيطا بالآخر وإما أن لا يكون كذلك بل يكونان متباينين فإن كان الأول كان المحيط كافيا وحده في تحديد الجانبين لأنه يتحدد بمحيطه غاية القرب وبمركزه غاية البعد منه سواء كانت داخله أو لم تكن وإن كان الأبعد من كل واحد منهما كانت خارجة خلاء أو ملاء فيجب أن لا يكون للجسم الموجود في داخله تأثير في التحديد وأما الثاني وهو أن يقع التحديد بجسمين متباينين أي لا يكون أحدهما محيطا بالآخر فهذا باطل لأن القرب من كل واحد منهما لا يكون محددا إذ لم يكن وقوع أحدهما في جانب من الآخر على بعد مخصوص منه بأولى من أن يقع في جانب آخر وعلى بعد آخر فالخاصية مختصة بهذا الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا أن الحدود المفترضة في الخلاء والملاء المتشابهين متساوية في الماهية فلا بد لذلك الجسم الذي حصل فيه الجهات بتلك الخاصية في جانب آخر لا يحصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الآخر وإذا كان



كذلك استحال أن يكون حصول الجسم في ذلك الحيز لأجل اختصاصه بذلك الحيز بتلك الخاصية فإذن حصول تلك الخاصية لذلك الجانب لأجل جسم آخر والكلام في كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام في الأول فثبت بما ذكرنا أن الجهات لا تتحدد بجسمين ولا بجسم واحد وثبت أيضا أنه لو لم يكن الجسم محيطا فإنه لا يتحدد به الجهتان إلا جهة واحدة وهي القرب منه فإذن الجسم المحدد للجهات يجب أن يكون محيطا حتى يكون موجبا لتحديد متقابلين وذلك هو المطلوب ٥ **المسألة الثانية** في أن الجسم المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة ٥ **إشارة** قال كل جسم من شأنه أن يفارق إلى آخره **قلت** المقصود من هذا الفصل بيان أن كل جسم يصح الحركة المستقيمة عليه فإنه لا يكون محددا للجهات لأنه إذا انتقل إلى جهة فانتقاله إليها فإما أن يكون طبيعيا أو قسريا فإن كان طبيعيا كانت الجهة المنتقل إليها غنية في وجودها أو في ملائمتها لذلك الجسم عنه لأنها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فيها وملائمة له وإن كان قسريا كانت الجهة المنتقل إليها غنية في وجودها وفي منافرتها لذلك الجسم عنه فعلى جميع الأحوال لا يكون الجسم المنتقل علة لتلك الجهة فثبت أن كل جسم يصح عليه أن يفارق مكانه أو حيزه فإنه يجب أن يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما آخر غيره فيكون ذلك الجسم هو علة تحدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة لأن العلة متقدمة على المعلول فتلك الجهة إما أن يكون وجودها قبل وجود ذلك الجسم المفارق أو معه فإن كان الأول كان محدد الجهة متقدما على الجهة التي هي متقدمة على الجسم المفارق والمتقدم على المتقدم متقدم فالجسم المحدد متقدم في الوجود على الجسم الذي يصح عليه الحركة المستقيمة وإن كان الثاني كان المحدد متقدما على الجهة التي هي مع الجسم المستقيم الحركة والمتقدم على المع متقدم على ما مر تقريره في النمط الأول في بيان أن الصورة ليست علة للهيولى فالجسم المحدد متقدم على الجسم المفارق وليس المراد من هذا التقديم التقدم بالزمان وإلا لزم الخلاء بل التقدم بالعلية أو بضرب آخر هو التقدم بالطبع لما ثبت أن الجسم لا يكون علة للجسم أصلا فإن قيل إنكم ذكرتم أن الجهة إما أن تكون مع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها فاختر من هذين القسمين فنقول اللائق بما ذكره في النمط السادس من بيان أن الفلك الحاوي لا يكون علة للمحوي أن تقال الجهات للأجسام المستقيمة الحركة غير متقدمة عليها وإلا لزم أن يكون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره لأن عدم الخلاء ووجود الأجسام المالئة معا فلو كان وجود الأجسام متأخرا عن وجود الجهات لكن المتأخر عن الشيء ممكن مع ذلك الشيء فإذن عدم الخلاء واجب فإذن الخلاء ممكن لذاته ممتنع بغيره وهو محال ٥ **المسألة الثالثة** في بيان أن محدد الجهات هو الفلك أو غيره **تذنيب** قال الشيخ فيجب أن يكون المحدد للجهات ٥ **قلت** لما بين أن المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة رتب وفرع عليه مسألة وهي أنه يمتنع أن يكون ذا موضع وإن كان يجب أن يكون ذا وضع فإن كان

ذا موضع لكنه يكون ممتنع الانتقال عن موضعه اما انه ليس بذي موضع فان الموضع لفظ مرادف للمكان و المكان هو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي و الجسم الذي لا يحيط به جسم آخر وجب ان لا يكون له موضع
اما انه ذو وضع بالقياس الى غيره فلانا لما ذكرنا فيما مضى ان الوضع لفظ يقال بالاشتراك على معاني كثيرة لكن المراد به
هنا الوضع الذي هو احد المقولات العشرة وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزاء ذلك الجسم الى بعض
ونسبة ذلك الاجزاء الى امور خارجة عنها اما حاوية لها او محوية فيها مثل الجلوس فانه صفة حاصلة لجملة الجالس
لا الشي من اجزايه ولكن هذه الصفة انما تحصل للجالس بسبب الامرين المذكورين آ نسبة بعض اجزاء الجالس الى بعض
ب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فان النسبة التي لبعض اجزاء الجالس لو بقيت وقلب الجالس والحالة هذه
حتى جعل راسه الى اسفل وهو بعد على هيئة في الجلوس لم يكن ذلك الشخص حينئذ جالسا اذ النسبة التي كانت بين اجزايه
وان كانت باقية الا ان النسبة التي بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت الوضع بهذا
المعنى عرفت ان الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضعا بالقياس الى غيره واما انه ان كان المحدد للجهات
فلكا له موضع ومكان مثل الاجرام الافلاك التي في جوف الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع اما
الموضع فان مقعر فلك المحيط به يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل ان يفارق موضعه واما الوضع فاذن فلك
يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وبالقياس الى ما هو في حشوه وهو الجسم الذي في حشوه
واما قوله ولعله لا يكون المحدد الاول فاعلم بان ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان محدد كل الجهات هو الفلك
الاول وان كان الاولى عنده ذلك وسبب التردد وهو الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك
الاول او نقول انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه ساير الافلاك فانه يحصل به طرفا القرب والبعد
منه واذا كان هو وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تاثير في ذلك ولا يكون المحدد الا هو ولكن لقايل ان يقول
هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمعت على
المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احداهما اقدم من الاخرى وجب اسناد المعلول الى المتقدم
فقط لكن الشيخ قد بين في النمط السادس انه ليس للفلك المحيط تقدم على الفلك المحاط به في الوجود والا لزم
كون الخلا ممكنا لذاته ممتنعا لغيره واذا لم يكن للحاوي تقدم بالوجود على الفلك المحوي لم يصح الجزم باسناده
الى البعض دون البعض ثم ان سلمنا المساعدة على ان الفلك الحاوي على الاطلاق متقدم بالوجود على
غيره ولكن لا يمكن ان يكون علة لتحدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة وذلك لان الجسم المصاقب للفلك الذي

٩٨ هو آخر الافلاك من الجانب الذي يلينا وليكن ذلك هو النار المصاقبة لمقعر فلك القمر اما ان يكون مطلوبا لمقعر فلك الاعظم او مقعر
فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار بل الاجزاء خارجة عن حيزها الطبيعي ويكون ذلك قسرا دائما وهو خلاف المشهور
وان كان الثاني فمقعر فلك القمر يتحدد الا بفلك القمر فاذن يكون علة تحدد جهات الاجسام الخفيفة فلك القمر لكن المشهور ان محدد
كلتا الجهتين شيء واحد فاذن محدد الجهات المستقيمة الحركة كلها هو الفلك الاعظم لا الفلك المحيط واما الذي يمكن ان
يقال في ان المحدد هو الفلك المحيط هو ان الفلك الاعظم لكونه اعظم واقوى من غيره فانه محرك غيره ولا محرك له غيره يجب
اسناد هذا التحديد اليه واعلم انه لولا الشك الثاني والا لكان هذا الكلام يقتضي ان يكون اسناد هذا التحديد الى الفلك الاول
اولى من اسناده الى غيره ولاجله قال الشيخ ولعله الى الاول لكنه يشبه ان يكون الشك الثاني اقوى من هذا
الكلام فلا جرم نحن لم نحكم بتلك الاولوية واما قوله فان كان للقسم الثاني الى المقتضيه فاعلم ان المراد منه انه لو كان
الحق هو ان محدد الجهات غير الفلك الاعظم فحينئذ يكون الفلك الاعظم علة مثلا لموضع فلك الثوابت ولوضعه وهكذا كل فلك
فانه يكون علة لموضع الفلك الذي في حشوه الملاصق له ولوضعه الى ان ينتهي الى الفلك الذي يكون علة لتحدد جهات
الحركة المستقيمة وبالجملة فان كل فلك يتحدد وضعه وموضعه بالفلك المحيط به ويتحدد به الفلك الذي في حشوه الملاصق
له الذي هو ثابت بالنسبة اليه وضعه وموضعه واما قوله ويكون الاولى الى الابداع فاعلم ان تقريره انما يظهر بذكر اقسام
التقدم وهي خمسة آ بالعلية كتقدم المضي على الضوء ب بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ج بالشرف كتقدم العالم
على الجاهل د بالرتبة اما في امر معقول كتقدم الجنس العالي على الجنس السافل اذا جعل الجنس الاعلى مبدا او بالعكس
اذا جعل النوع مبدا او في امر محسوس كتقدم الامام على الماموم ه التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد
واذا عرفت ذلك فالفلك الحاوي ليس علة لساير الاجسام فاذا لم يكن علة لتحدد جهاتها لم يكن له تقدم عليها لا بالعلية
ولا بالطبع بل اما بالشرف او بالرتبة اي انك اذا نزلت من المبدا الاول الى المعلولات فان وصولك الى الفلك الاول
قبل وصولك الى ساير الاجسام واعلم ان اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره كالمناقض في الظاهر في النمط السادس
من ان الفلك الحاوي لا يتقدم على المحوي اصلا لكنه قد بينا هناك انه لا مناقضة بين هذين الكلامين واما قوله ويكون
الاول انما يليق به ان يكون متقدما الى آخره فاعلم ان المراد منه بيان ان المحدد يجب ان يكون مستديرا لان
بعض الاجزاء المفترضة لو كان ابعد عن المركز من بعض لكان اختصاص جزء ببعد معين عن المركز واختصاص جزء
آخر ببعد آخر عنه لا بد وان يكون ذلك الجزء قد كان متحددا قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما تقرر في الفصل
الاول من هذا النمط فلا يكون هو محدد الجهات هذا خلف فاذن الاجزاء المفترضة فيه يكون متشابهة النسبة الى المركز

ولا يعني بالتبدير المراد أنه فاذن المجدد بتبديره هو المطلوب ۝ المسألة الرابعة في شرح أمور تعم الأجسام كلها
وهي ستة إشارة قال الشيخ الرئيس الجسم البسيط إلى آخره قلت الكلام في هذا الفصل يستدعي تقديم تعريف الطبيعة
والقوة فنقول كل حال في محل يصدر عنه أثر في محله فذلك الحال إما أن يكون له شعور بما يصدر عنه أو لا يكون
وكل واحد من هذين القسمين فإنه إما يصدر عنه الأثر على ترتيب واحد فجملة هذه أقسام أربعة الأول ما يصدر
عنه الأثر على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو الطبيعة ب ما يصدر عنه الأثر على ترتيب واحد مع الشعور وهو
النفس الفلكية ج ما يصدر عنه الأثر لا على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية د ما يصدر عنه الأثر
على ترتيب واحد ولا مع الشعور وهو القوة النباتية وإذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة و
المتقدمون ذكروا في تعريفها أنه المبدأ الأول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض أما حقيقة المبدأ
فظاهرة واحترزنا بالأول عن النفس الناطقة فإنها مبدأ الأفعال التغذية والتنمية والتوليد وساير الأفعال الحيوانية
لكنها ليست مبدأ أولا لهذه الأفعال بل مبدأ بعيدا أما في فعل الطبيعة ليست مبدأ قريبا للتحريك بل بواسطة
الميل أجاب عنه بأن الميل ليس مؤثرا في الحركة بل المؤثر هو الطبيعة لكن بشرط الميل أو بواسطته احترزنا بقولنا
لحركة ما هي فيه عن القاسر فإنه محرك لكنه غير موجود في المتحرك ولا نعني بكونها مبدأ الحركة ما هي فيه وسكونه
أنها مبدأ الأمرين معا فإن ذلك محال بل نعني أنها تقتضي الحركة عند شرط مخصوص وهو عند حصوله حالة منافرة
للجسم وتقتضي السكون عند شرط آخر مخصوص وهو حصول حالة ملائمة وأما قولنا بالذات فهو احتراز عما يتحرك عن المحرك
بالعرض مثل تحرك الجالس في السفينة عند حركتها بل تحرك الحجر المتشكل بشكل الصنم فإنه إنما يتحرك من حيث إنه جسم لا من حيث
إنه صنم فيكون هو من حيث صنم متحركا بالعرض فعلم أنا لو لم نعين في هذا التعريف قيد عدم الشعور دخلت النفوس الحيوانية
فيه وأما القوة فقد ذكرنا في أول المنطق أنها مقولة على أمور كثيرة على سبيل النقل إلا أن المراد بها هنا مبدأ التغير من حيث إنه
في آخر من حيث إنه آخر وإنما شرطوا هذا احترازا عن أن يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وإذا عرفت ذلك فلنرجع إلى الشرح
المتن أما قوله الجسم البسيط فاعلم أنه ليس المراد منه أنه لا يكون للجسم البسيط قوى وطبايع مختلفة وذلك لأن كل
واحد من العناصر إذا اختلط بغيره فهو بسيط مع أن كل واحد منها قوى فإن لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية
انفعالية وأما الطبايع فلأنا لو قدرنا أن يكون للنار طبيعة تقتضي كونها حارة وطبيعة أخرى تقتضي كونها يابسة
وأخرى تقتضي كونها خفيفة فإن على هذا التقدير يكون في النار طبايع كثيرة وهذا القدر ساذج أو بطل أنه
لا يقتضي خروج النار عن البساطة لأنه لما كان كل جزء من النار يوجد مساويا لساير أجزائها وكلها في جميع تلك



القوى والطبايع كانت بسيطة بل المراد أن الجسم البسيط هو الذي لا يكون مركبا عن أجزاء يكون طبيعة كل واحد منها
مخالفة لطبيعة الآخر واعلم أنه يجب أن المراد منه بالطبيعة هنا ما هو أعم منها وهو الطبع حتى تندرج الأجسام
الفلكية في ذلك التعريف وأما قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الأمكنة والأشكال وساير ما لا بد للجسم أن يلزمه
واحدا فاعلم أنه ليس المراد منه أن الطبيعة لا تقتضي إلا أثرا واحدا أما أولا فلأن ذلك لا حاجة بنا إليه
هنا وأما ثانيا فلأن ذكر هنا كون الطبيعة مقتضية للأمكنة والأشكال وساير الأمور التي لا بد للجسم من لوازمها
مثل المقادير وساير الأشكال والأوضاع مع أن الحق أن البسيط ليس له إلا طبيعة واحدة بل المراد منه أن الطبيعة
سواء أفادت أثرا واحدا أو أكثر من واحد فإنها لا توجب ذلك الأثر في وقت دون وقت ومحل دون
محل بل في جميع الأوقات والمحال على وتيرة واحدة لأنا بينا أن الطبيعة هي القوة التي يصدر عنها الأثر في
محلها على ترتيب واحد من غير أن يكون لها بذلك الصدور شعور فإذا كان المراد من الطبيعة ذلك فما لا يكون
كذلك لا يكون طبيعة وأما قوله فالجسم البسيط لا يقتضي أشياء غير مختلف فاعلم أنه إنما أورد هذه القضية على
أن يكون كالنتيجة لما قبلها والذي قبلها هو أن البسيط ما له طبيعة واحدة وأن الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الأثر
على ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضي أن يكون الفعل الطبيعي للأجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضي أن يكون كل
فعل الجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال أن يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها الأفعال على ترتيب واحد لكن
لما كان الحق هو أن البسيط العنصري ليست فيه قوة حيوانية وأن البسيط الفلكي لا يصدر عن قوته فعل إلا على ترتيب واحد
لا جرم صح كلامه أن الجسم البسيط لا يصدر عنه الأثر غير مختلف وإن كان ذلك صحيحا في قسمة العقل ۝
إشارة قال إنك لتعلم أن الجسم إلى آخره قلت إنه لما عرف البسيط بأنه الذي طبيعته واحدة وذكر أن الطبيعة
الواحدة لا تقتضي إلا أثرا غير مختلف أراد في هذا الفصل أن يدل على إثبات الطبيعة وأن يتكلم فيما يتفرع على قوله
الطبيعة الواحدة لا تقتضي إلا أثرا غير مختلف أما البحث الأول فالدليل عليه أن الجسم لو فرض خلوه عن جميع الأمور
التي لا يجب حصولها له فإنه يجب مع ذلك أن يحصل له وضع معين أعني أنه لا بد وأن يكون ذلك الجسم بحيث لو كان
هناك جسم آخر لكانت لذلك الآخر نسبة بالقرب أو البعد منه ولا بد له من شكل معين إذ لا بد وأن يكون له
حد واحد كما للكرة أو حدود كثيرة كما في المخروط والمكعب وإذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين
ووضع معين فنقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع إما أن يكون لجسميته أو لما يحل
في جسميته أو لما لا يكون حالا في جسميته أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والكلام على هذه الأقسام كما مضى

في النمط الأول في اثبات الصور النوعية والشكوك هنا التي ذكرناها هناك ولنا ان نعيد الشك الذي وعدنا هناك أن
فيه زيادة بحث وهو الذي ذكرنا انه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لأن يكون لقوة موجودة فيه
فاختصاصه بتلك القوة يجب أن يكون بقوة أخرى ولزم التسلسل وتمام تقريره قد مضى هناك ولئن قالوا الفرق بين
الامرين ظاهر لانا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها ترجع الى أسفل فعلمنا أن فيها قوة تقتضي الحصول في السفل حتى انا لما
رمينا ها إلى فوق عادت بتلك القوة الى السفل واما اذا اقدرنا زوال تلك القوة بمزيل فعند زوال ذلك المزيل
لا تعود تلك القوة فعلمنا أن الحصول المدرة في السفل مبدا وليس لذلك المبدا مبدا آخر فنقول أما أولا فهذه الحجة معاينة
التي ذكرتموها أولا واما ثانيا فلان ثابت بن قرة ذهب الى ان المدرة انما تعود الى السفل لان بينها وبين كلية الارض
مشابهة في كل الاعراض اعني البرودة واليبوسة والكثافة والشيء ينجذب الى مثله والاصغر ينجذب الى الاعظم واعلم انا
متى أبطلنا هذه المقالة استقام مذهب الشيخ والدليل على فسادها ان انفعال الاصغر اعظم من انفعال الاعظم فجذب
كلية الارض للمدرة الصغيرة أعظم من جذبها للحجارة العظيمة ولو كان عود المدرة بجذب كلية الارض اياها لوجب أن يكون
الحجر كلما كان أصغر كان اسرع نزولا وفساد التالي يدل على فساد المقدم وللقايل أن يقول الفلك عندكم لا يقتضي وضعا
معينا بل الوضع بأسرها بالنسبة اليه على السواء مع انه يستحيل خلوه عن مطلق الوضع واذا كان كذلك فلم لا يجوز
أن يقال انه وان استحال خلو الجسم عن الوضع والشكل لكنه لا يجب لشيء من الاجسام شيء من الاحياز والاشكال
المعينة وحينئذ يبطل ما ذكروه واما البحث الثاني عن الاحكام التي تتفرع على قولنا ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا اثرا
غير مختلف فهي كثيرة الا ان المذكور منها هنا ثلثة الاول ان مكان البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلالة عليه والذي
يمكن أن يقال لو كان مكانان طبيعيان لكان إذا حصل في احدهما وجب أن يستقر فيه لانه حاصل في مكانه الطبيعي
وان لا يستقر لانه خارج عن مكانه الطبيعي وهو محال فهو معارض في العنصر الواحد فان جميع أجزاء حيز كليته طبيعي
له ولا يلزم ما ذكرتموه فكذلك هنا الثاني مكان المركب ولئن كان احد اجزايه غالبا على ساير الاجزاء كان
مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب فيه جزآن يشتركان في اقتضاء مكان واحد فان مكان المركب ذلك
المكان مثل ما اذا تركب الجسم عن اجزاء متساوية من الارض والماء والهواء فان الارض والماء يشتركان في اقتضاء
السفل فكان المكان المركب ذلك وهذا هو المعني بغلبة المكاني واما ان لا يوجد شيء من ذلك كانت نسبة جميع
الاحياز والمحاذيات اليه على السواء فلم يكن انتقاله الى بعضها أولى من البعض فاما أن ينتقل الى الكل وهو محال
أو لا ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث حصل وهو المطلوب فظهر ان مكان المركب كيف كان واحد الثالث ان شكل

١٠٠ البسيط هو الكرة والمحصل عن القوة الواحدة في المادة الواحدة أبعاد مختلفة فان المضلع يكون من جانب خطا ومن آخر سطحا
ولآخر نقطة ولما كان ذلك محالا ثبت ان شكل البسيط هو الكرة وللقايل أن يقول ما ذكرتموه يشكل بأمور ثلاثة الأول
متمم الفلك الخارج المركز يخالف الثخن فذلك الاختلاف اما أن يكون قسريا أو طبيعيا والأول باطل أما أولا فلان
الخارج المركز والمتمم اما أن يكونا معا في درجة الوجود أو لا يكونا معا في درجة الوجود فان كانا معا لم يكن تأثر ما فرض مقسورا مما فرض قاسرا
أولى من تأثر ما فرض
قاسرا عن المقسور وان لم يكونا معا في درجة الوجود لزم امكان الخلا على ما قرره الشيخ حيث بين انه لا يجوز أن يكون
الحاوي علة للمحوي وأما ثانيا فلان جمهور الفلاسفة اتفقوا على انه ليس شيء من الاحوال الفلكية بقسري ولو جوزنا
ذلك لما امكننا القطع بانه لا يعرض للشمس في يوم من الدهر ما يكورها ولا للكواكب ما يغيرها فثبت ان الثخن الذي — ستقف بشرحها
للمتمم طبيعي له فيكون طبيعة الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه في المقدار واذا جاز ذلك جاز مثله أيضا في الشكل
الثاني هو ان الفلك المكوكب له طبيعة واحدة ثم ان التدوير التي ركزت الكواكب فيها حصلت في جانب منه دون جانب فالطبيعة
التي له فعلت فعلا واحدا في جميع أطرافه وجوانبه وان جعل ذلك قسريا أبطلناه بما مر في الأول الثالث ان جمهور الفلاسفة
والاطباء زعموا ان المبدا لاشكال الاعضاء وترتيبها هي القوة المصورة ثم ان هذه القوة لا شعور لها فهذه القوة
اما أن تكون بسيطة أو مركبة فان كانت بسيطة فمحلها اما أن يكون جسما بسيطا أو لا يكون فان كان محلها جسما بسيطا فهي ايضا
بسيطة وجب أن يجعل محلها كرة فيلزم أن يكون الحيوان متشكلا بشكل كرة واحدة او بشكل كرات ملتصقة بعضها
ببعض وهو خلاف الحس ولانه يلزم وقوع الخلاء واما إن قيل انها بسيطة ومحلها غير بسيط بل مركب فلا شك ان كل
مركب ففيه بسيط والحاصل في كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة من تلك القوة غير الحاصل منها في الجزء الاخر فينبغي
أن يقتضي ما قام من تلك القوة بكل بسيط تشكل بسيط أن يصير ذلك البسيط كرة فيعود الالزام من وجوب كون الحيوان
على شكل كرات ملتصقة وأما ان قيل القوة المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يخلو اما أن يكون محل كل واحد
من بسايطها هو عين محل الثاني واما ان يكون محل كل واحد من تلك البسايط غير محل الاخر والثاني والأول
لا يخلو اما أن يكون اجتماع تلك القوة في المحل الواحد مانعا من تشكل ذلك المحل بشكل الكرة أو لا يكون فان كان
مانعا لم يمكن القطع بان شكل البسيط هو الكرة لاحتمال أن يحل فيه قوى يمنع اجتماعها من حصول التشكل بشكل الكرة
وان لم يكن مانعا من ذلك عاد ما ذكرنا من انه يجب أن يتشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على
شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات صغيرة متلاصقة واما إن قيل محل كل جزء من اجزاء تلك القوة غير محل
الجزء الاخر فهذا يعود الى ان كل واحد من الأجزاء ليس فيه الا قوة واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت ان القول

بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة تقتضي أن يكون شكل محلها كرة ولنرجع الى شرح المتن أما قوله
الجسم الى وشكل معين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرناه في البحث الأول من الدلالة على ان لكل جسم قوة تقتضي له وضعا
معينا وشكلا معينا ثم في اللفظ احترازات لانه لو قال اذا خلي وطباعه و لم يقل اذا خلي وطبيعته لان المقصود من
هذا الكلام اثبات المبدا المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت أو عنصرية والاجسام الفلكية ان لم يكن لها طبيعة لكن لها طبع
والفرق بين الطبيعة والطبع مشهور وذلك لان الطبيعة يكون مبدا الحركة لما هي فيه من غير شعور والطبع يكون مبدا اثر
مطلقا سواء كان للطبع شعور أو لم يكن فكان أعم من الطبيعة و لما كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام
لا جرم ذكر الطباع و لم يذكر الطبيعة حتى تكون الحجة التي ذكرها في اثبات المبدا المذكور عامة ثم انه قال و لم يعرض
له من خارج أراد بهذا ابطال ما يقوله المتكلمون من ان اختصاص الاجسام باحيازها انما كان لان الفاعل المختار خصص
كل واحد منها بحيز معين فان تخصص المختار ذلك الجسم بذلك الحيز اما أن يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الحيز أو لا
مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضا ممكن الزوال
لان الاتفاقيات يكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا انقطاع هذا التاثير الغريب عن الجسم فوجب أن يبقى الجسم
لا في حيز ثم انه قال لم يكن له بد من موضع معين و لم يقل لا بد من موضع معين لانا بينا ان لكل جسم وضعا وليس
لكل جسم موضع فلما كان مقصوده اثبات المبدا المذكور لجميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع و اما قوله فاذن
في ذاته مبدا استيجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذه المبادي يتوقف على بيان أن اختصاص كل جسم بوضعه وشكله المعين ليس لجسميته وهذه
مقدمة مبينة عند الشيخ الرئيس وعلى أن ذلك ليس لامر خارج عن الجسم وذلك قد مر لما فرض الشيخ الكلام في الجسم
الذي انقطع التاثير الغريب عنه فلا جرم صحت هذه النتيجة وانما قال فيه مبدا استيجاب ذلك و لم يقل فيه مبدا
ذلك لان ما كان مبدا الشي يستحيل عدم ذلك الشي عند حصول ذلك المبدا لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي
ويزول عنه ايضا شكله الطبيعي مع بقاء طبيعته فعلمنا أن الطبيعة ليست مبدا الحصول في ذلك الحيز و لا الحصول
ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبة لان يحصل الجسم في ذلك المكان و لان يتصف بذلك الشكل و الاستيجاب
عبارة عن طلب الوجوب ومعلوم أن تلك القوة ابدا طالبة لتحصيل ذلك الجسم في ذلك المكان سواء كان ذلك
حاصلا فيه او لم يكن و اما قوله و للبسيط مكان واحد فالكلام في تقريره ما مر و اما قوله و للمركب الى
الجاذبات فالمراد منه قد مر و أما قوله ووجب أن يكون الى غير جهة واحدة فالكلام فيه ايضا ظاهر ۞
تنبيه فان الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به قلت هنا ابحاث الاول ان الامر المسمى بالميل والمدافعة



مغاير للحركة و للقوة المحركة أما مغايرتها للحركة فلان الزق المنفوخ فيه اذا احتبس تحت الماء قسرا احس
القاسر فيه بالمدافعة صاعدا مع ان هذه الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة و ايضا فالثقيل
المسكن في الجو قسرا لا يكون فيه حركة و يكون المدافعة الى السفل حاصلة و أما مغايرتها للقوة المحركة فلان
القوة المحركة سواء كانت ذات شعور أو لم يكن فانها قد توجد بدون هذه المدافعة فوجب تغايرهما ثم ان
هذه المدافعة قابلة للاشتداد و النقص فانه متى كان الميل قويا حارا كانت ممانعته متعذرة و كانت محسوسة
و متى كانت ضعيفة سهلت ممانعتها و ربما لم تكن محسوسة و ذلك معلوم بالبديهة عند الحس ثم هذه المدافعة
قد تكون انبعاثها من طباع الجسم و قد تكون من تاثير غيره فيه و المنبعثة من طباع الجسم قد تكون طبيعية مثل المدافعة
المحسوسة من الزق المنفوخ تحت الماء قسرا و قد تكون نفسانية كما اذا اعتمد الحيوان على شي و دفعه و المنبعثة
من تاثير الغير هي المدافعة الموجودة في الحجر المرمي الى فوق بالقسر و كل مدافعة فانها توجد نحو جهة فالمدافعة
الطبيعية توجه طبيعي نحو جهة و الجهات الحقيقية على ما قد عرفت اثنان فالميل الطبيعي اثنان ايضا الثقل وهو
الميل الهابط الى السفل و الخفة و هي الميل الصاعد الى العلو ثم ان الجسم اذا كان في حيزه الطبيعي لا يكون فيه
ميل بالفعل لان المدافعة تلزمها الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي بذاته مدافعة
لوجب الحركة الى ما كان حاصلا فيه و هو محال او الحركة عنه مع انه طبيعي له و هو ايضا محال فان قيل اذا
وضعت اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة مع انه في حيزه الطبيعي فنقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز ثقله
منطبقا على مركز العالم ثم اختلفوا في ان الميل الى جهتين هل يجتمعان أم لا و صرح الشيخ هنا بامتناعه و صاحب
المعتبر جوزه و الحجة من نفى منه بان الميل توجه الى الجهة فلو حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها
دفعة واحدة الى جهتين وهو محال و لقائل أن يقول انكم تجوزون أن يتحرك الجسم الواحد دفعة الى جهتين
احداهما بالذات و الاخرى بالعرض فاذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز كون الجسم الواحد متوجها الى الجهتين أولى و الحجة
المجوزون بان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوي و الاخر ضعيف كيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي
أسرع من صعود الاخر و لولا بقاء الميل الطبيعي المعاوق للحركة القسرية و الا لما كان كذلك و الا فالحبل الذي
يجذبه جاذبان متساويا القوة الى جهتين مختلفتين لا يخلوا اما أن يقال انه ما فعل واحد منهما فيه فعلا
فهو محال لان الذي منع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الاخر فلو لم يصدر من كل واحد من المقادير شي
لكان الفعل متعذرا على المقادير من غير مانع و انه محال أو يقال فعل احدهما دون الاخر وهو ايضا محال

لأن المقادير لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقدور احدهما أولى من الثاني ولانه لو وجد الميلان الذي هو
مقدور احدهما خاليا عن الميل الاخر لكان ذلك الميل خاليا عن المعاوق فكان يجب أن يتحرك الجسم الى تلك الجهة
والدلالة أن الموجب العاري عن العايق حاصل مع عدم الاثر وهو محال أو يقال كل واحد منهما فيفعل فيه فعلا ومعلوم
أن الذي يفعله كل واحد منهما لو خلي عن المعاوق لاقتضى تحرك الجسم الى ذلك الجانب وذلك يقتضي اجتماع المثلين
ولنرجع الى شرح المتن أما قوله الجسم له الى به فاعلم انا قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله حركة ميل لو ثبت
أن الميل مغاير لذلك المتحرك ونحن قد بينا ذلك الحجة وانما قال يتحرك به لأن المؤثر القريب في الحركة عنده الميل
ولكنه ما أقام على صحة هذه الدعوى دلالة أصلا وأما قوله ويحس به اللامس فالمراد منه ان الجسم اذا كان فيه ميل
يقتضي حركة فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة احس بوجود ذلك الميل والاعتماد فيه وان كان متمكنا من منع تلك الحركة
اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه لا يحس به حينئذ وأما قوله وقد تكون من طباعه فالمراد منه تقسيم الميل الى
الطبيعي والى الغريب وقد بينا كيفية الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقل من طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام
الفلكية التي لها طباع وان لم يكن لها طبايع وأما قوله ما يبطل المنبعث الى طباعه فالمراد منه ما قررنا من امتناع اجتماع
المثلين كالحجر المرمي الى فوق بالقسر لا يكون فيه ميل سافل بالفعل حال حصول الميل القسري الصاعد بلى اذا افنى
الميل الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله الماء الذي حصلت الحرارة العرضية فيه فانه في تلك
الحالة لا تكون البرودة الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة الغريبة عادت البرودة الطبيعية فكذلك ههنا
وأما قوله وانما يكون الى جهة يقصد تركها تقريره وأما قوله اذا كان الجسم الى لا جهة فالمراد ان الجسم حال كونه في حيزه
الطبيعي لا يوجد فيه ميل بالفعل واحتج عليه بان الميل الطبيعي لا بد وأن يكون متوجها بالطبع فالجسم حال كونه في
حيزه الطبيعي يجب أن لا يكون فيه ميل بالفعل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه واعلم ان هذه الدلالة تدل على ان
الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لا يكون له ميل عنه فاذا قلنا ولا يكون له أيضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل
فحينئذ تتم الدلالة على انه لا ميل فيه في تلك الحالة وأما قوله كلما كان الى أبطا فاعلم أن هذا الكلام فيه اشعار
ما بجواز اجتماع الميلين الى جهتين في الجسم الواحد لأن البطوء في الحركة القسرية اذا كان لحصول الميل الطبيعي حال حصول
الحركة القسرية الحاصلة عند الميل القسري ٥ **اشارة** قال الشيخ الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل
**قلت** المدعى ان الجسم الخالي عن الميل عن مبدأه لا يقبل حركة قسرية لانا بينا في الفصل السابق ان الميل الطبيعي
ومبدأه مانع من حجها الميل القسري وبينا انه كلما كان الميل الطبيعي اضعف كان الميل القسري اقوى فكانت الحركة

[illegible]



القسرية أسرع فلو قدرنا جسما خاليا عن المدافعة الطبيعية وعن مبدأها كان الميل القسري الذي يحصل
فيه في غاية القوة فيكون تلك الحركة في غاية السرعة فاذا عرفت ذلك فنقول تلك الحركة اما أن تقع في زمان أو لا
في زمان والقسمان باطلان اما الاول فلانا قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان لأن ذلك الجسم اذا قطع مسافة معينة
في زمان معين فاذا قدرنا جسما آخر يكون له ميل طبيعي فلا بد وأن يقطع تلك المسافة في زمان أطول من ذلك الزمان ويكون
لذلك الزمان نسبة الى الاخر فيجب أن يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة في مثل ذلك الزمان الذي قطعها
عديم الميل لانه اذا كان المقتضي لطول الزمان الذي هو عبارة عن بطوء الحركة هو شدة الميل الطبيعي فكلما كان الميل
الطبيعي اضعف كان البطوء أقل والزمان أقصر فيلزم أن تكون الحركة مع المانع كهي لا مع مانع وهذا محال وان وقعت
حركة عديم الميل لا في زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وأن تكون على مسافة وكل مسافة منقسمة فتكون
الحركة الى نصفها نصف الحركة الى آخرها ويكون احد النصفين قبل الاخر فكل حركة ففي زمان فثبت فساد هذين
القسمين ويلزم من فسادهما فساد دخول الجسم القابل للحركة عن الميلين ولقايل أن يقول الحركة من حيث انها حركة
اما أن يستدعي زمانا أو لا يستدعي والثاني باطل لان الحركة من حيث هي الحركة لا بد وأن تكون على مسافة منقسمة
فيكون نصفها حاصلا قبل حصول كلها فالحركة من حيث هي هي يستحيل خلوها عن الزمان واذا ثبت ذلك فنقول الجسم
الذي فيه ميل طبيعي اذا تحرك بميل قسري فتلك الحركة القسرية تستدعي قدرا من الزمان من حيث انها حركة وتستدعي
قدرا آخر من الزمان بسبب العايق الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقطت الحجة لأن الجسم الخالي عن الميل لا يكون
لحركته من الزمان الا القدر الذي تستحقه الحركة لماهية هي هي وأما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان
زمان آخر ازيد منه وهو الذي يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالمحذور انما يكون لو جعلنا الزمان كله
في مقابلة العايق فاما لو جعلنا بعض الزمان في مقابلة اصل الحركة والبعض الاخر في مقابلة العايق لم يلزم أن تكون
الحركة مع العايق كهي لا مع العايق ثم لئن سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف جدا جاز أن
لا يؤثر الا ترى ان نزول القطرة الواحدة من المطر لا تؤثر في نقر الحجر وان اثرت القطرات الكثيرة فيها وكذلك سقوط
جزء من الف جزء من خردلة من الحديد لا تؤثر في الكسر وان كان سقوط الحديد يقتضي الكسر لا يقال القوة الحاصلة
في الجسم لا بد وأن تنقسم بانقسامه فالذي يخص الجسم الصغير من تلك القوة ان كان قوة فقد حصل المطلوب وان لم يكن
قوة كان حال حصته كل جزء من الأجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الأجزاء اما أن يحدث
قوة أو لا يحدث فان لم يحدث الا ان الجسم الكبير قوي على ذلك الفعل هذا خلف وان حدثت قوة انقسمت بانقسام المحل

وبعود الكلام المذكور لانا نقول نسلم ان حصة كل جزء من اجزاء ذلك الجسم من تلك القوة قوة لكنها انما تبقى بشرط اتصال تلك
الاجزاء فاما عند الانفصال فلست اساعد على بقاء حصة كل جزء من تلك القوة بل لتلك القوة جزء معين في الصغر اذا
انتهت اليه يمتنع بقاؤها بعد الانقسام وعلى هذا التقدير يكون مراتب الضعف وان كانت غير متناهية بحسب القسمة الوهمية
لكنها متناهية بحسب الفعل وعلى هذا التقدير لا يمكننا القطع بصحة وجود الميل على النسب التي اردناها ثم ان سلمنا ذلك
لكن الحجة التي ذكروها انما تقتضي توقف الحركة القسرية على وجود ميل عايق فكذلك تقتضي توقف الحركة الطبيعية على وجود
ميل عايق عنها وبيانه ان الحركة الطبيعية لو حصلت عن العايق لوقعت لا محالة في زمان ولو وجدت مع العايق لوقعت
في زمان اطول من الاول ولكان للزمان الاول الى الثاني نسبة فلو وجد عايق نسبته الى العايق الاول كنسبة زمان
الحركة الخالية عن العايق الى زمان الحركة مع العايق الاقوى لزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق هذا محال
فقد بان ان البيان الذي ذكروه في ان الحركة القسرية لا بد وان توجد بدون ميل عايق حاصل بعينه في الحركة الطبيعية
كالارض اذا تحركت بطبعها سفلا يجب ان يكون فيها ميل عايق لكن الميل العايق عن الحركة الى السفل لا يكون ميلا
الى السفل بل الى جهة اخرى فيلزم ان يكون في الارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق لا يقال
الحركة الطبيعية لا بد وان تكون في مسافات مملوة ولا بد من خرق اتصال الملا فتحصل المعاوقة بسبب ذلك فلاجل
ذلك قلنا لولا الملا لوقعت الحركة لا في زمان لانا نقول هذا اعتراف بان ملا المسافة كاف في هذه المعاوقة وانه
لا حاجة بالجسم في قبول الحركة القسرية الى معاوق اخر سواه وهو يبطل ما ارادوه ثم التحقيق هو انهم جعلوا الجسم
الخالي عن الميل المعاوق وهو حكم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم معاوق مطلق
بدليل ان كون المسافة مملوة عايق ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل خلوه عن المعاوق وايضا
بالقوة المعتبرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تاثيرها في الحركة على حصول هذا الميل العايق لكن ذلك باطل
لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العايق عنها فيكون علة لامرين متقابلين
معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جايز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروطة
بوجود الميل العايق واذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال
عندهم واعلم ان الادلة التي ذكروها بتقدير صحتها انما دلت على ان كل ما يقبل الحركة فلا بد فيه من مبدا ميل عايق
عن الحركة لا على ان كل متحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم تخف عليه عبارات الكتاب
تذكرة يجب ان تتذكر هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة لا مبدا له ولا يكون له نسبة



الى زمان حركة ذي ميل **قلت** لو صح اثبات زمان لا ينقسم لما تمت الحجة المذكورة لان للسايل ان يقول حركة
الجسم العديم الميل تقع في زمان غير منقسم وحركة الجسم ذي الميل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما
الى الاخر نسبة لانه ثبت في النمط الاول ان ما لا ينقسم لا نسبة له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ في تقرير هذه الحجة
الى فرض نسبة الزمان عديم الميل الى زمان ذي الميل القوي لا جرم ذكر ما بينه في النمط الاول من استحالة وجود زمان
لا ينقسم حتى صح له ما اراد من النسبة المذكورة **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له
وضع او موضع ولا شكل عن ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له ابتدا كونه من محدث الى اخره ○
**قلت** قد علمت ان المسايل التي قدمنا اكثرها مبني على ان لكل جسم حيزا معينا وهذا الشك انما اورده عليه وتقريره
ان يقال الجسم وان امتنع خلوه عن مطلق الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب ان يستحق وضعا معينا ولا شكلا معينا
بل من الجايز ان يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين احدثه خصصه بحيز معين ثم بعد ذلك ان اخرجه
اما ذلك المحدث او غيره عن ذلك الحيز الى حيز اخر حصل حينئذ في ذلك الحيز الاخر والا بقي في الحيز الاول وبهذا الطريق
يكون حيز الجسم معينا ابدا وان لم يكن الجسم مستحقا لشي من الاحياز المعينة وايضا فلا يجوز ان لا يكون جزء العنصر
الواحد مستحقا لشي من اجزا كلية ذلك الحيز مع انه مستحيل بقاء ذلك الجزء لا في حيز فلم لا يجوز مثله في كلية ذلك العنصر
واذا عرفت هذا في الوضع والحيز فكذلك القول في الشكل **والجواب** عنه ان الذي خصص الجسم بالحيز المعين ان كان
من عوارض ذلك الجسم فان كان امرا غير لازم فعند فرض عدمه يجب ان لا يختص بحيز هذا محال وان كان لازما فلزومه
لامر وان يكون لصورته النوعية واما ان كان مباينا عنه فهو اما ان خصصه بذلك الحيز بعينه لا لخصيصة في ذلك الحيز
اولى او من غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعود الكلام في سبب تلك الاولوية ولا ينقطع الا باثبات نوع في الجسم لاجله
استحق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان لا مع هذه الاولوية لزم ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح ولكن ذلك
التخصيص لو كان لا لمرجح كان اتفاقيا والامر الاتفاقي لا يكون دايما ولا اكثريا واما الفرق بين اختصاص
كلية العنصر بكلية حيزه وبين اختصاص جزء بجزء حيزه فقد سبقت الاشارة اليه في النمط الاول في الموضع الذي فيه
استحالة خلو الهيولى عن الصورة والفاظ الكتاب غنية عن الشرح ○ **اشارة** الجسم اذا وجد على حالة غير
ولجسمه من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلك جاهل الى اخره **قلت** كل موجود اما واجب او ممكن
فاذا الممكن والجايز كان حكما ادخالة وكل ممكن فله حكمان لاجلها انه لا بد له من علة حاصلة واسباب موجودة وثانيها
انه يكون زوال الذي طباعه ولا المانع من خارج فاذا قدرنا موضع الجسم ووضعه ممتنعا كان انتقال الجسم ممكنا عنه

وقوله امكن الاستغناء عنها بحسب اعتبار الطبع أي لما كان ذلك الأمر الزائل غير طبيعي أمكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة
وقد عرفت أن كل جسم يكون كذلك ففيه ميل **المسألة الخامسة** في أن الجسم المحدد للجهات يتحرك على الاستدارة
وفيه فصل واحد **إشارة** الجسم المحدد ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما عليه من الوضع من المحاذيات من بعض فلذلك
يكون شيء بين ذلك والجانب الشيء منها فيه لعلة والنقل عنها جائز في المبدأ بطباعها ولأجل ذلك بحسب ما يجوز فيها من
تبدل الوضع دون الموضع وذلك هي الاستدارة ففيه ميل مستدير **قلت** هذا الفصل مشتمل على أبحاث فالأول
أن الجسم المحدد للجهات يصح عليه أن يتحرك بالاستدارة والدليل عليه أنه بسيط وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة
فالمحدد يصح عليه الحركة المستديرة أما أنه بسيط فما ذكر في الكتاب دليلا عليه والمشهور فيه أن كل مركب فإنه يصح عليه
الانحلال وذلك لا يتأتى إلا بالحركة المستقيمة وكل مركب فلا بد وأن يصح عليه الحركة المستقيمة وما لا يصح عليها الحركة
المستقيمة لا يكون مركبا لكن المحدد لا يصح عليها الحركة المستقيمة وما لا يصح عليها لا وكل مركب فلا بد وأن يصح عليه الحركة
المستقيمة فينعكس انعكاس النقيض أن كل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة لا يكون مركبا لكن المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة
على ما بيناه في هذا الباب فوجب أن لا يكون مركبا والشيخ ترك البرهان على هذا المطلوب لأنه أبطل صحة الحركة المستقيمة
على المحدد وبطلان ذلك يوجب بطلان كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يشتغل به لا يقال لما الدليل على أن كل
مركب يصح عليه الانحلال ولم لا يجوز أن يكون حقيقة كل جزء من أجزاء ذلك المركب تقتضي أن يكون سطحه متصلا بسطح
الجزء الآخر اتصالا لا يمتنع زواله لأنا نقول كل واحد من تلك البسائط إن كان على شكله الطبيعي كان كل واحد
منها كرة فلا يحصل من اجتماعها سطح متصل الأجزاء وقد عرفت أن المحدد يجب أن يكون كذلك وأيضا يلزم وقوع
الخلاء وهو محال وإن لم يكن على شكله الطبيعي فإما أن يمكن رجوعه إلى شكله الطبيعي أو لا يمكن فإن أمكن ذلك فبتقدير
وقوعه يلزم تمدد جانب منه وانقباض جانب آخر وذلك يقتضي الحركة المستقيمة وإن لم يمكن ذلك كان انتقال كل واحد
من تلك الأجزاء بالآخر مقتضى طباعها ولأنها كرات تقتضي طباعها أيضا لكن انتقال كل واحد منها بالآخر ينافي كونها
كرات فيلزم أن يكون الطبيعة الواحدة تقتضي فعلين متقابلين وهو محال لا يقال ثبت أن المحدد بسيط وإنما قلنا إنه كل
بسيط فإنه يصح عليه الحركة المستديرة لأن الأجزاء المفترضة فيه لا بد وأن يكون متشابهة في تمام الماهية وكل
أجزاء هذا شأنها وجب أن يصح على كل واحد منها كل ما صح على الآخر ولأن المتساويين في تمام الماهية يجب
اشتراكهما في جميع اللوازم وكل جزء نفرض ملاقيا لجزء ما بعينه أو مسامتا له فإنه يلزم أن يصح على سائر الأجزاء
تلك الملاقاة والمسامتة وإذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك فثبت أن الفلك يصح عليه الحركة المستديرة



ولقائل أن يقول قد بينا في النمط الأول أنه لا دليل على أن كل ما صح على الشيء يجب صحته على مثله لاحتمال أن يكون تشخصه
شرطا لذلك أو تشخصه الأخرى مانعة عنه الثاني أنه لما ثبتت صحة الحركة المستديرة عليه وجب أن يكون
فيه ميل لما ثبت أن ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ولقائل أن يقول هذه مغالطة صرفة لأن المعلول له إمكانان
أحدهما الإمكان العائد إليه من حيث إنه هو وذلك حاصل له من ذاته سواء فرض معه وجود العلة والشرط
أو عدمها والآخر الإمكان الذي هو الاستعداد التام وذلك مما لا يثبت إلا عند حصول القابل والفاعل وحصول
جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فإن عنيتم بقولكم الفلك يمكن أن يكون متحركا بالإمكان الأول فهو مسلم ولكنه لا يدل
على وجود الميل الذي هو شرط لوجود الحركة لأن الاستدلال بكون الفلك من حيث هو هو قابلا للحركة على
حصول شرط الحركة استدلال باطل وهذا مثل ما يقال هذا القطن يمكن الاتصاف بالاحتراق والاحتراق لا يحصل
حصوله إلا عند المحرق فلما ثبت إمكان الاحتراق في القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل فكما أن ذلك باطل
فكذا ما ذكروه وإن عنيتم بكون الفلك مستعدا استعدادا تاما للحركة فهذا ما لا يمكن العلم به إلا بعد العلم بأن الفلك
في نفسه قابل للحركة لأن العلم بالاستعداد التام لا يحصل إلا بعد العلم بحصول جميع الشرائط ومن جملة الشرائط
حصول الميل فإذن لا يمكن العلم بكون الفلك يمكن الاتصاف بالحركة المستديرة إمكانا تاما إلا بعد وجود الميل
فالاستدلال بوجود الميل بإمكان هذه الحركة يقتضي توقف كل واحد منهما على الأخرى وهو محال فظهر أن ما ذكروه
مغالطة صرفة **الثالث** الفلك متحرك لأنه ثبت بما ذكرنا حصول الميل في الفلك والميل مقتض للحركة والفلك لا عائق
فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا أنه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة خالية عن العائق وجب أن تقتضي التحريك
فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا فهذا تقرير الشيخ في النجاة فإنه بعد أن أقام الدلالة على أن الجسم القابل
للنقل القسري لا بد وأن يكون فيه ميل فقد بان وصح أن كل قابل للحركة ففيه مبدأ ميل إلى جهة بالطبع ولأن
هذا الجسم قابل للتحريك ففيه مبدأ ميل فليس إلى الاستقامة فهو إلى الاستدارة فهو بالطبع يتحرك على الاستدارة
هذا لفظه فيها ولقائل أن يقول إنهم إنما أقاموا الدلالة على أن كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل
عائق عن الحركة لا على أنه لا بد فيه من ميل يقتضي الحركة وإذا كان كذلك لزم من كون الفلك قابلا للحركة
الاعتراف بأن فيه ميلا عائقا عن الحركة لا بأن فيه ميلا يقتضي الحركة فكيف يجوز الاستدلال به على كون الفلك
متحركا لا يقال ذلك الميل العائق لا يكون ميلا إلى السكون وإلا لكان ذلك الوضع أولى بالفلك من غيره وهو
باطل على ما مر ولا إلى الحركة المستقيمة لأن ذلك محال كما مر فوجب أن يكون ميلا إلى الحركة المستديرة إلى الجهة

أخرى وإذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضي كون الفلك متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة
لا نقول حاصل هذا الكلام أن الميل العايق عن حركة لا بد وأن يكون مقتضيا لحركة أخرى لكن كان هذا عايق عن
الحركة الأولى وعلة للحركة الأولى عايقة لهذا الميل عن التحريك وإن كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا الميل
على وجود الحركة لاحتمال أن يعوق كل واحد منهما بالآخر ويبقى الجسم خاليا عن الحركة ثم لئن سلمنا ذلك ولكن ذلك يقتضي
أن يكون جميع البسايط العنصرية متحركة بالاستدارة بطباعها لأنها إذا كانت بسايط كانت الحركة المستديرة عليها
صحيحة على ما قررتم فكان الميل المستدير فيها موجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لأنها عندهم مستقيمة بالطبع
والجسم الواحد لا يجتمع فيه الميل المستقيم والمستديرة معا ولئن سلمنا ذلك لكن الفلك كما أن الأجزاء المفترضة فيه من المشرق
إلى المغرب متساوية في الماهية فكذا الأجزاء المفترضة فيه من الشمال إلى الجنوب متساوية فلو لزم من البسايط صحة
الحركة لزم أن يصح على الفلك أن يتحرك من الشمال إلى الجنوب بل يلزم أن يصح جميع الحركات المختلفة عليها وأن لا يكون
بعضها أولى من بعض لأن جميع الدواير المفترضة فيها متساوية وكما صح في الجزء المعين أن يقوم مقام الجزء الآخر صح فكذلك
يصح على ساير الأجزاء ذلك وإذا كان تلك الحركات ممكنة لزم أن يحصل فيها ميول لا نهاية لها إلى جهات مختلفة ثم إنه
لزم من وجود الميل وجود الحركة لا محالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال وإن لم يكن ذلك لم يكن
الاستدلال بالميل على وجود الحركة هذا جملة الكلام في هذا الموضع فإن قيل لما لم يعتمد الاستدلال بالميل على كون الفلك
متحركا فمنه البحث عن مسايل الميل ما يذهب لأجل أخرى قلنا نعم فإنا نعرف بالدلالة العقلية وجوب انتهاء كل الحركات إلى حركة
مستديرة على وجود ميل مستدير ثم تبين أن الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم تبين أن كل ما يصح عليه الكون والفساد
لا بد وأن يكون فيه ميل مستقيم فبهذا الطريق نعرف أن الجسم الأول لا يصح عليه الكون والفساد ولنرجع إلى الشرح أما قوله
الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزايه التي نفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذيات من بعض فالمراد منه ظاهر وقد
عرفت أيضا أنه لا يمكن إثبات ذلك إلا بعد بيان أنه غير مركب وقوله بعض أجزايه التي نفرض إشارة إلى ذلك لأنه لو كان
مركبا لكانت أجزاؤه غير مفترضة بل يكون حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض أو لم يوجد وإنما ذكر الوضع والمحاذات
ولم يقتصر على أحدهما لأن الوضع هو هيئة الشكل الكل وقد علمت أن هذه الهيئة معلولة نسبة أجزاء ذلك الشكل الكل إلى ذاته
وأمور خارجة عنها لكن نسبة أجزايه إلى الصور الخارجية عنه هي المحاذاة ولما كان القول بجواز تبدل وضع الفلك
مبنيا على جواز تبدل أجزايه لا جرم عقب ذكر الموضع بذكر المحاذاة تنبيها منه على أن علة جواز تبدل الوضع
جواز تبدل المحاذاة وأما قوله فلا يكون شيء من ذلك له مجانا لشيء منها في العلة والنقل عنها جايز فتقريره



ما مر في الفصل الذي قبل هذا الفصل من أن الجسم إذا وجد على حالة غير واجبة فحصوله عليها من الأمور الممكنة
له ويقبل التبديل من طباعه وأما قوله فالميل في طباعه واجب فتقريره ما مر أن كل جسم قابل للحركة ففيه
ميل وأما قوله وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير
فالبحث فيه ما ذكرنا أنه يحتمل أن يكون المطلوب الاستدلال به على كون الفلك متحركا وأن لا يكون كذلك بل
يكون المطلوب إثبات هذا الميل فقط ○ **المسألة السادسة** في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه
فصلان ○ **إشارة** وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال نسبة تلك الأجزاء إلى آخره **قلت**
لما بين أن المحدد يصح عليه تبدل الوضع على سبيل الاستدارة وقد عرفت أن الوضع هو النسبة الحاصلة بسبب نسبة
أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ثم لنسبة نسبة تلك الأجزاء إلى أمور خارجة عنها فإذن التبدل في الوضع لا بد وأن يكون
لتبدل نسب الأجزاء في نفسها أو تبدل نسبها إلى الأمور الخارجة عنها لكن الأول محال لاستحالة الخرق على الفلك فتعين
الثاني وذلك الجسم يستحيل أن يكون خارجا عن الفلك لأنه لا جسم خارجا عنه فبقي أن يكون ذلك الجسم فيه ○
**تنبيه** وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد تكون للساكن وللمتحرك فيجب أن يكون عند ساكن ○
**قلت** كون الجسم متحركا لا يعقل ولا يحس به إلا إذا عرفت تبدل نسبة أجزايه إلى أجزاء غيره ولذلك من لم
يحس بتبدل النسب لا يحس بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الحس والمحسوس من الملخص وإذا كان كذلك وجب أن نقايس
أجزاء الفلك المحدد إلى أجزاء جسم آخر ليستدل بتبدل النسبة التي بين أجزايه وأجزاء ذلك الجسم على حركته
فنقول أنا إذا نسبنا الساكن إلى الساكن لم تتبدل النسب الكائنة من أجزايها البتة وإذا نسبنا المتحرك إلى الساكن
تبدلت النسب لا محالة وإذا عرفت في أحدهما كونه ساكنا تعينت الحركة للآخر مثاله إذا نسبنا السماء إلى الأرض ورأينا
أجزاء الفلك تارة على سمت الرأس وتارة لا كذلك ثم علمنا وقوف الأرض علمنا بالغريزة كون الفلك متحركا وإذا نسبنا
المتحرك إلى المتحرك فذلك يوجب تبدل النسب تارة ولا يوجبه أخرى أما الأول فكما إذا نسبنا الأفلاك بعضها إلى
بعض فإن نسبة أجزايها تختلف ولذلك يحصل للكواكب اتصالات مختلفة وأما الثاني فلأن الكرة متى تحركت تحركت
منطقتها وساير الدواير الموازية للمنطقة وحركة المنطقة أسرع من حركة ساير الدواير وكلما كان منها أقرب إلى المنطقة
كان أسرع مما هو أبعد منها فتلك الدواير تتحرك بحركات مختلفة مع أن النسب التي بين أجزايها محفوظة أبدا وإذا
عرفت ذلك فنقول وقوله وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك يعني أن المحوي
إذا كان متحركا فإن الحاوي إذا كان ساكنا تبدلت النسب لا محالة وأما إن كان متحركا فتارة يتبدل وتارة لا يتبدل

على ما بيناه واذا كان التبدل حاصلا سوا فرض ساكنا او متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا واما قوله فيجب ان يكون عند ساكن معناه انه لما ثبت فيما ذكرنا تلك القسمة وجب ان نقابل الفلك الى جسم ساكن حتى يكون الاستدلال بتبدل ما بين اجزائه من النسب على كون الفلك متحركا ولقايل ان يقول لما اعترفت بان تبدل النسب عند المتحرك قد يكون للمتحرك فكيف تقول ان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند ساكن ويمكن ان يجاب عنه فيقال يعني قولنا يجب ان يكون عند ساكن ليس ان ذلك التبدل انما يحصل عند الساكن بل معناه ان ذلك واجب الحصول عند الساكن وان كان قد يجب حصوله ايضا عند غير الساكن **المسئلة السابعة** في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيه فصول ثلثة **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد يكون له مثلا ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان بعد مكان الى اخره **قلت** الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالمقدم مثله واما بيان الشرطية فالمقصود من هذا الفصل ذلك وتقريره فان الجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فان تلك الصورة فساد للجسم الذي تلك الصورة الزايلة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى يكون للجسم الذي تلك الصورة الحادثة صورة له وايضا فالجسم حين ما كان موصوفا بالصورة السابقة كان مستحقا لمكان معين واذا زالت عنه تلك وحدثت فيه صورة اخرى صار مستحقا لمكان اخر معين لاستحالة ان يستحق المكان الواحد جسمان مختلفان بالطبع واذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يكون اما ان يكون في مكانه الطبيعي او لا في مكانه الطبيعي فان كان لا في مكانه الطبيعي يجب ان يتحرك بطبعه الى مكانه الطبيعي بالاستقامة وان كان في مكانه الطبيعي فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موصوفا بصورة اخرى وهو في ذلك الوقت ما كان ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما بينا ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان في الطبع فذلك المكان في ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملايم له ويجوز حصول غير ملايم فيه لا بد وان يكون قد خرج عنه ما كان ملايما له ولذلك الملايم الخارج لا بد وان يكون طالبا ليعود اليه بحركة مستقيمة فاذن الجسم الذي كان ملايما له وقد عرفت ان الجسمين المختلفي الطبيعة لا يكون ان يكون لهما مكان واحد فاذن الجسم الذي حدثت له مساوية تمام الماهية للجسم الذي يجوز ان يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم المثلين واحد فلا بد في بعض ملايم هذا المكان يصح الحركة المستقيمة عليه ويجب على كل ما يلايم يصح الحركة عليه فثبت ان كل كاين فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم القابل للكون والفساد قبل ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان بعد مكان لاستحقاق كل جسم مكانا يجب فقد علمت حقيقة الكون والفساد وايضا فالجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فانه يقال لهذا الثاني



انه حدث عن الاول مثل ان الجسم اذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه يقال للهواء انه يكون عن الماء ويقال للماء انه فسد الى الهواء واذا عرفت ذلك فالماء قبل ان يفسد الى الهواء يكون عنه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون والفساد مكان اخر وهو مكان الهواء واما قوله ويكون لاجل المكانين خارجا عن الاخر فاعلم ان ذلك انما كان لاجل انه ثبت ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان واما قوله وان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له يجب ان يتحرك ميلا مستقيما الى المكان الذي له يجب معناه ان الصورة الهوائية ان حدثت في الجسم حال كونه في غير حيز الهواء فبعد حدوث صورة الهوائية فيه لا بد وان يتحرك الى الهواء حركة مستقيمة ولا بد لذلك الحركة من ميل مستقيم فاذن في الهواء ميل مستقيم واما قوله وان كان في المكان الذي له يجب فقد كان ذو الجسم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه بجوهره متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فمعناه ان الصورة الهوائية ان حدثت في الجسم وهو في حيز الهواء فهذا الجسم قبل حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وقد زاحم الهواء لا محالة حتى اخرجه عن حيزه ولا شك انه متى خرج ذلك المزاحم من حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بميل مستقيم فاذن الجسم الذي هو متمكن بالطبع في حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذي حدث الان فيه ايضا يجب ان يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول كان المكان الواحد مستحقا لجسمين مختلفين فان كان للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم ايضا يجب ان يصح عليه الحركة المستقيمة ويجب ان تعلم انا انما فرضنا الكلام في الماء والهواء تنبيها لعبارة الكتاب بالمثال والا فالبرهان مطرد في الكل **وهم وتنبيه** فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لنفس الجسم الذي انتقل الى صورته الى اخره **قلت** هذا الشك متوجه على المنفصلة التي بنينا الحجة عليها وهي قولنا حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي او لا في مكانها الطبيعي وذلك ان يقال ان حصول تلك الصورة يكون في موضع ملاصق لمكانه الملايم والجواب عنه ظاهر ان الموضع الملاصق ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبعه اليه فهو المكان الملايم وان كان يتحرك الجسم عنه بطبعه فهو المكان الغير الملايم فلا يمكن ان يكون بين هذين القسمين قسمة اخرى وبالحقيقة فايلاصق المكان الطبيعي ليس بمكان طبيعي بل هو مجاور ومجاور الشي غير ذلك الشي **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير الى اخره **قلت** هذا الفصل مشتمل على مسايل بعضها مقدمة في اثبات البعض فاولها بيان انه يستحيل ان يجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم وميل مستدير لان المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويستحيل ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانيها ان الكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليه

لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ما مر تقريره في الفصل السالف ولكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود
فيه اما في المحدد فبالبرهان المذكور واما في غيره فبالرصد لانا نشاهد حركات مستديرة للكواكب ولا يمكن ان يكون
ذلك للكواكب بنفسها على ما سياتي فلا بد وان يكون للافلاك واذا كانت الافلاك متحركة بالاستدارة ففيها ميول
مستديرة وقد ثبت ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان فاذن يستحيل الكون والفساد على الافلاك فاذن
ان كان لها كون وفساد فعن عدم واليه وللقايل ان يقول انكم قد دللتم على ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان
فهذا القدر لا يحصل مطلوبكم لان للقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون طبيعة الفلك تقتضي الميل المستدير بشرط الحصول
في الحيز الطبيعي وتقتضي الميل المستقيم بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي كما انكم تقولون طبيعة كل عنصر تقتضي الحركة
بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول في الحيز الطبيعي واذا كان كذلك فالفلك فيه مبدا ميل
مستقيم بمعنى ان صورته النوعية صورة تقتضي الميل المستقيم متى اتفق كونه في خارج حيزه وتقتضي الميل المستدير
متى اتفق كونه في حيزه فما ذكرتموه من الحجة لا يبطل هذا الاحتمال ومتى لم تبطلوا ذلك لا يتم دليلكم على ان الفلك ليس
بكاين ولا فاسد فهذا في الفلك المحدد واما ساير الافلاك ففيها سوال اخر وهو انا لا نسلم ان فيها ميلا مستديرا
لان دليلكم في ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما جرى في المحدد لا في غيره والذي
ذكرتموه من ان الكواكب تتحرك بالاستدارة فلم لا يجوز ان يكون الكواكب تتحرك في جرم الفلك سابحة فيه وانتم
انما تبطلون هذا باستحالة الخرق على الفلك وسنبين انه ليس لكم دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلك المحدد
من الافلاك وثانيها ان الخرق والنمو والاستحالة الموجبة لتبدل الصورة محال اما ان الخرق محال فلان
الخرق انما يكون بحركة كل واحد من الاجزاء المنخرقة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن على هذا
التقدير لا يكون امتناع الخرق على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة الكتاب مشعرة بذلك
فلعل الوجه فيه ان يقال الفلك بسيط والخرق عبارة عن الانفصال وقد بينا في باب الهيولى ان المتصل
اذا كان منفصلا فلانه لا بد وان يفسد الجسمية التي كانت ثم تتكون جسميتان اخريان فيكون الخرق متضمنا للكون
والفساد واما انه يستحيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد الجسم في مقداره بسبب نفوذ الغير
فيه وذلك يقتضي الخرق لتعال الثاني وقد بينا ان ذلك يقتضي الكون والفساد واما انه يستحيل عليه الاستحالة
المودية الى تبدل الجوهر فهو ظاهر واعلم ان هذه الحجة انما يمكن اثباتها بالدلالة المذكورة في الفلك المحدد
فاما في غيره فلا والاعتبار الصحيح يحقق ما قلناه وهنا اخر الكلام في الاجسام الفلكية وبالله التوفيق ○

١٠٧ **القسم الثاني** في الاجسام العنصرية وفيه مسايل **المسالة الاولى** في اعداد الاسطقسات وفيها فصلان
**تنبيه** الاجسام التي قبلنا تحدث فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع الى اخره **قلت**
لما فرغ من الكلام على اجرام السماوات شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل
القوى الاولية التي بها يتم الفعل والانفعال بين الاركان واعلم ان الشيخ عد هنا قوى كثيرة وجعل بعضها مهيئة
نحو الفعل وبعضها مهيئة نحو الانفعال فيجب علينا ان نتكلم في امور احدها في حقيقة القوة وقد مضى ذلك وثانيها
ان نتكلم في القوى المهيئة للفعل والقوى المهيئة للانفعال واعلم ان القوة ليست هي الفاعلية للفعل ولا
المنفعلة بل الفاعل هو الذات قامت القوة بها وكذلك المنفعل فالمنفعل هو النار لا الحرارة والمحترق هو القطن
لا القوة القايمة به ولكن تهيا الذات اما للفاعلية او للمنفعلية لا بد وان يكون لاجل هذه القوى القايمة
بها فهذه القوى تكون مهياة للذوات نحو الفعل والانفعال اي هي تكون علة لتهيو الذات للفاعلية او لتهيوها
للمنفعلية فهذا هو المراد من القوة المهياة نحو الفعل والقوة المهياة نحو الانفعال وثالثها تعريف حقايق القوى
المذكورة في هذا الموضع اما القوة الفعلية فستة الحرارة والبرودة واللذع والتخدير والطعم والرايحة واما
الانفعالية فستة ايضا الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فنقول ذكر الشيخ في الحدود
ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات ويفرق المختلفات
ويحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب تحليله وتصعيده اللطيف واعلم ان التخلخل قد يعني به رقة
القوام فحينئذ يكون من باب الكيف والتكاثف المقابل له هو الغلظ وقد يعني به انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها
جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينها ثم ان
الحرارة لما كان من شانها التلطيف والترقيق كانت مفيدة للتخلخل الذي من باب الكيف ومن حيث انها تجمع بين المتشاكلات
وتفرق بين المختلفات فهي تفيد التكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية
الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر في تعريف البرودة انها كيفية فعلية تفعل جمعا بين المتجانسين
وغير المتجانسين بحصره الاجسام بتكثيفها وعقدها اللذين من باب الكيف ثم قال ويجب ان يسقط من الحدين
ما اوردناه لتفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي وللقايل ان يقول الشيخ قد ذكر في المنطق ان من جملة
المغالط في الاقوال الشارحة تعريف الشيء بما هو اخفى منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة اجلى من العلم
بكونها جامعة للمتجانسات ومفرقة للمختلفات ومحدثة للتخلخل الذي من باب الكيف والتكاثف الذي من باب

الوضع فان كل واحد يجد ببديهة عقله بل كل حيوان يقتضي حسه يفرق بين الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها وأما
الافعال التي ذكرتموها للحرارة فانا لا نعلم حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الا بعد التعب العظيم في استقراء احوالها
وتتبع جزئياتها ثم ان الاستقراء لا يفيد العلم بان كل حرارة تحصل عقيب ملاقاتها هذه الآثار ثم بعد القطع بذلك
لا يمكن القطع باستناد تلك الآثار الى الكيفية القائمة بجسم النار مثلا الا بعد القدح في الفاعل المختار وبيان انه لا يجوز
ان يكون هذه الآثار عقيب ملاقاة النار لهذا الفاعل المختار لجري عادته بخلق تلك الآثار عقيب ملاقاتها ومعلوم
ان اثبات كل واحد من هذه المراتب يستدعي بحثا وتدقيقا ونظرا طويلا وكيف يجعل ذلك معرفا لحقيقة الحرارة التي
كل من له حس سليم يدركها ويميز بينها وبين كل ما عداها واما الطعوم والروائح فلما عجزوا عن ان يذكروا لكل واحد منها
اثرا خاصا اعتقدوا بسبب ذلك ان حقائق الطعوم والروائح غير معلومة لهم وهذا خطاء بل التحقيق في هذا ان نقول
لا شك ان التعريف يستدعي كون المعرف مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب ان يكون العلم بكل شيء مستفادا من العلم
بشيء آخر والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما باطلان بل لا بد من الانتهاء الى تصورات بديهية فطرية غنية عن
الاكتساب واولى الاشياء بذلك ما يجده الانسان من نفسه كألمه ولذته وشهوته وغضبه او يدركه بحواسه كالمدركات
بالحواس الخمس فان ماهية كل واحد من هذه الاشياء يكون متصورا للكل تصورا فطريا بديهيا فمن حاول تعريفها
لا يمكنه تعريفها الا بما هو اخفى منه او بما يساويها والمراد باطلان فعلمنا ان التعريفات التي ذكروها للحرارة والبرودة
وغيرها تعريفات باطلة وانه لا ذكرهم لهذه الآثار للحرارة والبرودة افادهم زيادة معرفة لماهيتها ولا عجزهم
عن ذكر آثار صادرة عن الطعوم والروائح منعهم من الجهالة بحقائقها فهذا هو التحقيق في هذا الباب واما اللذع
والتخدير فاعلم ان اللذع منسوب الى الحرارة والتخدير الى البرودة وذكر في القانون ان اللذع هو كيفية
نفاذة جدا لطيفة يحدث بها في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده
ويحس بالجملة كالوجع الواحد وذكر في المخدر انه البارد الذي يبلغ من تبريد العضو الى ان يصير جوهر الروح
الحاملة اليه قوة الحس والحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل
مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية فهذا شرح ما اورده من القوى الفعلية واما القوى
الانفعالية فمنها الرطوبة وقد ذكر في الشفاء انها في المشهور عبارة عن البلة اي كون الجسم بحيث يلتصق بالغير
وهو باطل فان الجسم كلما كان الطف كان ابعد التصاقا بالغير فان الماء الصافي جدا اذا انغمس الاصبع فيه كان الملتصق
منه بالاصبع اقل مما يلتصق من الماء غير الصافي او الدهن او العسل فعلمنا ان الالتصاق ليس خاصية الرطوبة



ولما بطل هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها انه الكيفية
التي بها يكون الجسم سهل القبول للاشكال الغريبة سهلة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي بها يكون الجسم عسر
القبول للاشكال الغريبة وعسر الترك لها بعد قبوله لها ولقائل ان يقول الاستدلال على ان الرطوبة عبارة
عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل القبول للاشكال او عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بغيره استدلال
في امر لفظي لان هذين الامرين اعني سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق بالغير حقيقتان متغايرتان في ماهيتهما
ولا ينكر هذا التغاير احد فلا ينبغي هنا الا النزاع في اطلاق لفظ الرطوبة على واحد منها وذلك بعيد فان الذي عليه كل
الناس انهم اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاده استمساكا عن التشبث ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا اذا
جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة الا ترى ان الهواء اذا اختلط بالتراب اليابس جدا فانه لا يفيده استمساكا عن
التشبث وايضا اتفقوا على ان النار يابسة مع اتفاقهم على انها الطف الاجسام وحرارتها فان الجمود والتكاثف خاصية
البارد والسيلان واللطافة خاصية الحار فلما اتفقوا على يبوسة النار مع اتفاقهم على رقة قوامها وسهولة
قبولها للاشكال الغريبة علمنا انهم لا يجوزون ان تكون الرطوبة عبارة عما ذكروه واما الحجة التي ذكروها فهي ضعيفة
جدا لانا لا نفسر الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل
الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست اكمل منها في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن
والعسل ارطب من الماء وهذا القدر كاف في القدح في هذه الحجة ثم عليك بسائر كتبنا ان كنت في الاسهاب ارغب
بل الواجب ان نجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه
واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسر الالتصاق بالغير عسر الانفصال عنه فان قيل اليس قلتم
ان الكيفيات المحسوسة لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة وهنا احتجتم الى تعريف الرطوبة واليبوسة وابطال الاقوال
الباطلة فيها فنقول قد ذكرنا ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق والانفصال معلوم بالضرورة
وان النزاع هنا ما وقع الا في ان المسمى بالرطوبة اي الامرين واما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان يتطامن
وينغمز تحت الاصبع او ما يجري مجراه قلنا له انه لين وهناك امور احدها الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث شكل
التقعير وثالثها استعداده لقبول ذلك الانغماز وليس اللين الا هذا القيد الاخير وكذلك الصلب هو الذي
لا يتطامن تحت الاصبع فهناك امور احدها عدم الانغماز وثانيها بقاء الشكل الذي كان وثالثها المقاومة
وهذا الامر الثالث ليس صلابة ايضا فان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه

بل الصلابة عبارة عن الاستعداد الشديد نحو الانفعال فرجع حاصل البحث إلى أن اللين عبارة عن الكيفية التي يكون
الجسم بها مستعد الانفعال عن الشكل الحاضر و الصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن
الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فعلى هذا قوله يلزم أن لا يبقى الفرق بين الرطب
واليابس وبين اللين و الصلب وعلى ما ذكرناه فالفرق بين الامور ظاهر و أما اللزوجة والهشاشة فاعلم أن اللزوجة
كيفية حاصلة بالمزاج فان اللزج هو الذي يكون سهل الالتصاق عسر الانفصال فهو مؤلف من رطب و يابس شديدي
الامتزاج فسهولة الالتصاق من الرطب وعسر انفصاله عن اليابس و أما الهش فهو الذي يكون عسر الالتصاق سهل الانفصال
وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول في ماهيات الكيفيات المذكورة ~ انه لما ذا جعل بعض هذه
القوى معدة للفعل وبعضها للانفعال فنقول لأن تفاعل الحار و البارد ثبت بالبرهان و تفاعل الرطب و اليابس
ما ثبت بالبرهان ولا شك ان البرد مفيد للتكثيف و اليبس الحر مفيد للترقيق و التلطيف فاذن الحرارة و البرودة
كل واحدة منهما فاعل في الاخرى فاعلتان أيضا في الرطوبة واليبوسة وأما الرطوبة واليبوسة فليس لواحد منهما فعل في الاخرى
و لا لهما أيضا تاثير في الحرارة و البرودة فلا جرم قيل الحرارة و البرودة فاعلتان و الرطوبة و اليبوسة منفعلتان و أما
اللذع و التخدير فقد عرفت انقسامهما إلى الحرارة و البرودة و أما الطعوم و الروايح فلا شك في تاثيرهما في آلتي الذوق
و الشم فاما اللزوجة فقد عرفت انها معدة نحو الالتصاق والهشاشة معدة نحو الانفصال فلذلك كانتا من الانفعاليات
وأما اللين فلا شك في كونه انفعاليا و أما الصلابة فانها لا تعد للانفعال بل للاانفعال فلما ذا أوردها في القوى
المعدة للانفعال و لعله انما أوردها هنا لما بينها و بين اللين من المناسبة ه ان القوى الأولية للبسايط التي لاجلها
جرى فيها التفاعل فتحدث المركبات ما هي وكم هي فنقول ان المتولدات لا تحصل من اجتماع تلك البسايط الا عند
تفاعلها فيجب أن يكون في كل واحد منها كيفية فعلية و انفعالية ثم ان الاستقراء دل على خلو البسايط عن جميع القوى
الفعلية و الانفعالية الا عن الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة فعلمنا أن هذه الكيفيات كيفيات الفعلية و
الانفعالية الاولية للاركان و اذا عرفت هذه الجملة فلنرجع الى شرح المتن أما قوله الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى
مهية نحو الفعل مثل الحرارة و البرودة و اللذع و التخدير و مثل الطعوم و روايح كثيرة و قوى مهية نحو الانفعال السريع
و البطيء مثل الرطوبة و اليبوسة و اللين و الصلابة و اللزوجة و الهشاشة فاعلم انك قد عرفت معنى القوة أولا و معنى كون
القوة مهية نحو الفعل و الانفعال ثانيا و حقايق هذه القوى ثالثا و انه لم جعل بعضها فعليا و بعضها انفعاليا
رابعا و انما قال الاجسام التي قبلنا احترازا عن الاجرام الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه الصفات و انما خص اللذع



و التخدير بالذكر من ساير أفعال الحرارة و البرودة لأن اظهر أفعالهما في الحيوانات هذان الفعلان و انما خص
الطعوم و الروايح بالذكر مع ان الالوان و الاصوات ايضا مؤثرة في آلتي السمع و البصر لأن اثر الاولين في آلتيهما اظهر
و أما قوله ثم اذا فتشت و لحقت التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة و البرودة و المتوسط
الذي يستبرد بالقياس الى الحار و يستسخن بالقياس الى البارد فمعناه ان الاستقراء دل على ان الاجسام تعرى عن
جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة و البرودة و الكيفية المتوسطة بينهما وهي التي تحس من الفاتر وهو أن يستسخن بالقياس
إلى البارد و يستبرد بالقياس الى الحار و يجب أن يكون مراده بالقوى الفعالة القوى الفعالة العرضية و الا لزم
من كلامه جواز خلو الجسم عن الصور النوعية أعني النارية التي هي مبدأ الحرارة و اليبوسة و المائية التي هي مبدأ
الرطوبة و البرودة و أما قوله و أعني بهذا انك تجد في كل واحد منها إذا اعتبرته أن خلا عما يوجد عند الحس
مثلا يوجد و لا لون فيه و لا رايحة و لا طعم أو وجدته منسوبا إلى الحرارة و البرودة مثل اللذع و التخدير فاعلم ان
المراد منه بيان الاستقراء الذي ادعاه أولا و هو بين غني عن الشرح ه و أما قوله و كذلك لا تخلو في الهيئات المعدة
للانفعال الى آخره فاعلم انه لما تكلم في الكيفيات الفعلية أراد أن يتكلم في الكيفيات الانفعالية فبدأ بالاحتجاج
على امتناع خلو الاجسام التي في عالمنا عن الرطوبة و اليبوسة على التفسير الذي فسرها به لأن الاجسام التي عندنا الاشكال
اما قابلة للاشكال الغريبة فذلك القبول اما أن يكون سهلا أو عسرا فالاول هو الرطوبة و الثاني هو اليبوسة و اما
الاجسام التي لا تقبل الاشكال الغريبة أصلا وهي الافلاك فلا ينبغي ان تكون رطبة و لا يابسة و أما الكيفيات الانفعالية
سوى الرطوبة و اليبوسة فقد تعرى عنها جسم أو يكون منتهية إلى الرطوبة و اليبوسة مثل اللين و الصلابة و اللزوجة
و الهشاشة و قد عرفت كيفية انتهايها الى الرطوبة و اليبوسة ه **تنبيه** الجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار
و البالغ بطبعه في البرودة هو الماء الى آخره **قلت** لما بين ان القوى الغريبة الاولية التي بها يحصل التفاعل
بين الاركان اربعة الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة شرع بعد ذلك في بيان الاسماء الموصوفة بتلك الكيفيات
فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار و البالغ في البرودة بطبعه هو الماء و البالغ في الميعان هو الهواء و البالغ في الجمود هو
الارض و اعلم انك قد عرفت من المنطق انه اذا قيل الانسان هو الناطق فمقتضى ذلك الحمل أن يكون مساويا للموضوع
أي لا يكون أعم منه و لا أخص و اذا كان كذلك كان قوله البالغ في الحرارة بطبعه هو النار و كذلك ساير القضايا
ينبغي أن يكون محمول كل واحد منها مساويا للموضوع و اذا عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا في بعض هذه القضايا
و نحن نشير الى ذلك اشارة خفيفة و نحيل بالاستقصاء على المباحث المشرقية و الملخص أما في القضية الاولى

فنقل حكى الشيخ في الشفاء عن كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون ان النار البسيطة لا يكون في غاية الحرارة ثم احتج على افساد
ذلك بان قال اذا كانت القوة المسخنة حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زايلة فوجب ان تحصل السخونة على ابلغ
الوجوه واما في القضية الثانية وهي ان البالغ في البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعتبر وزعم ان الارض
ابرد منه لان الكثافة لازمة للبرودة واللطافة لازمة للحرارة فلما كانت الارض اكثف وجب ان تكون ابرد لان الكثافة
وانما يكون الاحساس ببرودة الماء اشد من الاحساس ببرودة الارض لان الماء للطافته يصل الى مسام اللامس والارض
في كثافتها لا يصل ولذلك فان النحاس المذاب اقل سخونة في نفسه من النار البسيطة وان كان اثره في الحس فان من
امر يده على النار بسرعة لا يحترق يده ومن امر يده في النحاس المذاب لا بد وان يحترق والسبب فيه ما ذكرنا ان
النار للطافتها يسرع انفصالها عن البدن والنحاس المذاب لكثافته يبطؤ انفصاله عن اليد فلا جرم يكون احساس
بحرارة النحاس اقوى من احساس بحرارة النار واما القضية الثالثة وهي ان البالغ في الميعان هو الهواء ففيه بحث
لانه ان كان المراد من الميعان كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عن غيره فهذا هو البلة ومعلوم ان الهوا
بالغ فيه ليس كذلك وان كان المراد من الميعان كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبة ويتركها بسهولة فهذا هو اللطافة
ورقة القوام وعندنا ان النار اولى بذلك فانا نرى ان الشيء كلما كان اسخن كان الطف وارق قواما ونرى ان
الهواء كلما ازدادت سخونته ازدادت رقته ونرى النار التي عندنا في غاية اللطافة والرقة فمقتضى ظنوننا
انه كلما كان الشيء اسخن كان الطف وذلك يقتضي ان تكون النار الطف الاجرام واسهلها قبولا للاشكال الغريبة
وتركها ثم هب ان هذا الوجه الذي ذكرنا لا يدل على ان النار الطف اي اطوع للتشكل بشكل الحاصر الحاوي ولكن
لا بد من الدلالة على ان الهواء اسهل قبولا لذلك والانصاف انا لو فسرنا الرطوبة بالبلة كان الرطب من العناصر الاربعة
واحدا وهو الماء والثلثة الباقية تكون يابسة وان فسرناها بسهولة قبول الاشكال كان الرطب من العناصر الاربعة
ثلثة وهي الهواء والنار والماء واليابس واحد وهو الارض واما القضية الرابعة وهو البالغ في الجمود هو الارض
فذلك ما لا نزاع فيه اصلا بقي ههنا بحثان الاول ان الشيخ لما ذا صرح في حرارة النار وبرودة الماء بانها حاصلة
بطبعها حيث قال البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء ولم يصرح بذلك في ميعان
الهواء وجمود الارض ب لم ابتدا في الذكر بالحرارة وثنى بالبرودة وثلث بالرطوبة وربع باليبوسة فنقول
اما الاول فذلك لانه لم يشتبه على احد ان الرطوبة واليبوسة مغايرتان للطبيعة النوعية التي هي في العناصر
الاربعة ولكن اكثر المتقدمين ذهبوا الى ان طبيعة النار هي الحرارة وطبيعة الماء هو البرودة فلان اشتباه

١١٠

الفعالة بالطبيعة الفعالة اكثر من اشتباه الكيفيات صح
وربما يقع في الكيفيتين المنفعلتين لا جرم ما ذكر الكيفيتين الفاعليتين صح

الكيفيات المنفعلية بالفاعلة وقع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفاعليتين ذكر انهما يصدران عن طبع الشيء تنبيها على كونها
مغايرتين للطبيعتين ويستغنى عن ذلك وفيه ايضا على الحجة التي عليها التعويل في ان حرارة النار ليست هي نفس الصورة
وهي ان الحرارة قابلة للاشتداد والتضعيف وما كان كذلك لا يكون صورة فنبه على صغرى هذا القياس بقوله البالغ في الحرارة
لانه انما يصدق ان هذا الشيء بالغ في الحرارة اذا كانت الحرارة قابلة للاشتداد والتضعيف واما في الكيفيتين لما لم يقع هذا
الاشتباه لا جرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرين عن الطبيعة واما الثاني فلان الكيفية الفاعلة اشرف من المنفعلة
والحرارة اشرف من البرودة لكونها مناسبة للحياة وكون البرودة منافية لها فبدا بالحرارة ثم ثنى بالبرودة
وانما قدم الرطوبة على اليبوسة لان الرطوبة عند الحرارة وحافظة لها فكانت اشرف من اليبوسة واما قوله والهواء
بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف فاعلم ان لكل واحد من العناصر الاربعة كيفيتين وكل واحد
منها فان احدى كيفيتيه قوية والاخرى ضعيفة فلما ذكر ما لكل واحد منها من الكيفيات القوية بالقياس الى الماء حار
لطيف اي له كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة وقد ذكرنا ان المتوسط بين الحار والبارد هو الذي يسخن
بالقياس الى البارد ويبرد بالقياس الى الحار ولما كانت حالة الهواء في الحرارة والبرودة متوسطة لا جرم زعم
انه حار بالقياس الى الماء اي يسخن بالقياس الى الماء الذي هو بارد ثم نبه بعد الدعوى على دليل صحتها وهو
قوله يتشبه به الماء اذا سخن ولطف يعني بالبخار اجزاء صغيرة هوائية مختلطة باجزاء صغيرة مائية فلما كانت
سخونة الماء مقتضية للتبخير وقد ثبت ان في البخار اجزاء هوائية دل على ان سخونة الماء سبب لانقلاب الماء
هواء ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء والا لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء وهذا الوجه
اقناعي واما قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن لعلة بردت فاعلم ان المراد منه اثبات برودة
الارض واستدل عليه بانه متى لم يسخن بعلة من خارج مثل مسامتة الشمس وساير الكواكب فانها تبرد بذاتها وذلك
على البرودة الطبيعية لها واما قوله اذا اججت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تعقدها
السحاب الصاعق فاعلم ان المراد به اثبات يبوسة النار واستدل عليه بان النار متى زالت السخونة عنها
حدثت منها اجسام صلبة ارضية تعقدها السحاب الصاعق مثل ما حكى في الشفاء من سقوط قطعة من حديد
من السحاب الى الارض ومن سقوط احجار نحاسية شبيهة بالنصل ولقايل ان يقول هذه الحجة ضعيفة
جدا لان للقايل ان يقول لم قلت ان تلك الاجسام انما حدثت لمجرد زوال الحرارة عن النار ولم لا يجوز ان
يقال انها كانت تحدث لان اجساما بخارية ودخانية صارت لكثرة حركتها قوية الشبه من الابخرة والادخنة

[illegible]

التي منها يكون الحديد في معدنه ثم ارتفعت الى كرة الاثير وانطبخ البعض بالبعض وصار منها الحديد ولا بد لكم من هذا الذي
قلناه لكن المنقذ فتارة يكون حديدا او تارة يكون نحاسا وتارة يكون حجرا ولو كان حدوثه بمجرد زوال الحرارة عن النار
لما اختلفت هذه الآثار واعلم انه لم يذكر كون الماء رطبا لانه لا حاجة في العلم بذلك الى البيان وقد بقي هنا انه لماذا ابتدأ
في هذا النمط بالبحث في العناصر بالارض ثم بالنار فنقول لانه اثبت الحرارة في الهواء والبرودة في الارض واليبوسة في النار وقد
ذكرنا انه لا بد من الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة ثم فلا جرم بدأ بالهواء ثم بالارض ثم بالنار لكن المطلوب اثبات يبوستها
واما قوله وهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث يستقر فيه الهواء والهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك
في الاطراف اظهر فاعلم انه لما بين ان لكل واحد من هذه الاربع مخصوص بكيفيتين من الكيفيات الاربعة المذكورة بين انه ليست
مخالفة بعضها للبعض مخالفة في الاعراض فقط بل والصورة المقومة واحتج عليه بهرب كل واحد من حيز الآخر فان النار
لا تقف في حيز الهواء بل تصعد والهواء لا يستقر في حيز الماء فان الزق المنفوخ اذا صار تحت الماء فسر الحس بانه
من المدافعة الى فوق وانما لم يذكر عدم وقوف الماء والارض في حيز الماء والهواء لظهورهما وقوله وذلك في الاطراف
اظهر فان الميل الطبيعي يشتد عند القرب من الحيز الطبيعي فالجسم الخارج عن حيزه الطبيعي ان عاد اليه فاذا قرب
وصوله الى طرف مكانه الطبيعي اشتد ميله اليه وميله عن المكان الغريب اذا ثبت ان كل واحد هارب عن مكان الآخر
وجب ان يكون كل واحد مخالفا بطبعه للآخر لا لكان المكان الواحد ملايما لجسم ومنافرا الميلهما وانه محال والله اعلم
لم هذا الفصل بنا على الفرق بين الحال المقوم والحال الغير المقوم والكلام فيه تقدم وبالله التوفيق ○

**المسألة الثانية** في سبب ترتب العناصر في امكنتها فصل واحد **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو في الماء
لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد (وغيره)
من هذا وكذلك في الحركات الاخرى قلت المحصلون من الحكماء اتفقوا على ان الارض في الوسط ويحيط باكثرها الماء
ويحيط بالماء الهواء ويحيط بالهواء النار ويحيط بالنار الفلك ثم الاكثرون من الحكماء زعموا ان هذا الترتيب طبيعي لهذه
الاجسام ومنهم من زعم ان الاجسام كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل اسبق اليه ومتى وصل الاسبق اليه وطفا
الاخف عليه فهذا هو السبب في هرب بعضها من حيز بعض فربما امكن جعل هذا المذهب سؤالا على الكلام المتقدم
على هذا الفصل فان على هذا التقدير لا يلزم من هرب بعضها عن حيز البعض اختلافها بالنوع بل يكفي في ذلك مجرد اختلافها
بالثقل والخفة ولما احتج الشيخ بهرب بعضها عن حيز البعض على اختلافها في الصورة المقومة احتاج في تقرير تلك الحجة
الى ابطال هذا المذهب فاستدل عليه بان ثقال الاجسام كلما كانت اعظم كان ميلها الى احيازها الطبيعية اقوى



وكلما كان كذلك كان قبولها للميل القسري اضعف لما بينا ان الميل الطبيعي عايق عن القسري والشيء كلما كان العايق
فيه اقوى كان وجوده اضعف واذا تبين ذلك فلو كان طفو الهواء على الماء قسريا لكان كلما كان الهواء اكثر كان
طفوه على الماء اسرع فعلمنا ان ذلك الطفو طبيعي لا قسري وبطل المذهب الذي ذكروه واما قوله وكذا في الحركات الاخر
يعني في ساير انواع الحركة ○ **المسألة الثالثة** في بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة ○

**تنبيه** قد تبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نفضته عاد الى ان يجف شيئ الى اخره قلت المقصود
من هذا الفصل جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعة والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركة قد علم
ان العناصر لما كانت اربعة وقع فيها اثنى عشر نوعا من الكون والفساد وهي هذه صيرورة الارض اما ماء او
هواء او نارا او صيرورة الماء ارضا او هواء او نارا او صيرورة الهواء ارضا او ماء او نارا او صيرورة النار ارضا
او ماء او هواء وليس لاحد ان يدعي ان ستة منها مكررة لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الماء ارضا ولا يلزم
ايضا من صحة احدهما صحة الاخر الا بالبرهان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على ايراد اربعة اولها انقلاب
الهواء ماء وثانيها انقلاب الهواء نارا وثالثها انقلاب الماء ارضا واعلم انه متى صحت الاقسام الثلثة الاول صح
جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب
الماء هواء ثبت ان هيولى الماء مثل هيولى الهواء فهيولى الارض المماثلة لهيولى الماء المماثلة لهيولى الهواء وجب
ان يكون مماثلة لهيولى الهواء لان مثل المثل مثل ثم انه اذا ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت كون هيولاهما مثل هيولى
الكل بالطريق المذكور فاذن هذه الاقسام الثلثة وافية في ان للعناصر الاربعة هيولى مشتركة واذا ثبت ذلك
ثبت ساير الاقسام ضرورة ان ما صح على الشيء صح على مثله فبقي هنا ابحاث ثلثة احدها ان الاقسام لما كانت
كافية في اثبات المطلوب فلماذا اورد الشيخ هنا رابعا فانه بين انقلاب الارض ماء والماء ارضا مع ان المطلوب
حاصل بذكر واحد منها وثانيها ان هذه الاقسام وان كانت وافية بالمطلوب الا ان في انقلاب النار هواء
والماء هواء والارض نارا تحصيلا للمطلوب فلماذا اختار الشيخ في اثبات هذا المطلوب الاقسام التي ذكرها
دون غيرها وثالثها لماذا ابتدأ ببيان انقلاب الهواء ماء وثنى بانقلاب الهواء نارا وثلث بانقلاب الارض ماء
وربع بانقلاب الماء ارضا وما فايدة هذا الترتيب **والجواب** عن الاول ان الاقسام الثلثة الاول اوردها
الشيخ بالقصد الاول واما القسم الرابع فانه ما اورده بالقصد الاول الا ترى انه جعل كل واحد من الاقسام
الثلثة اصلا يستقل بنفسه ففي الاول قال قد تبرد الاناء بالجمد الى اخره وفي الثاني قال وقد تحلل النار

بل ذكر انحلال الاجساد الصلبة عطف عليه القسم الرابع فقال كما قد تجمد مياه جارية صح

بالنفاخات من غير باب وفي الثالث تاكد وقد تحل الاجساد الصلبة وأما في الرابع فلم نقل وقد تجمد مياه جارية تنشرب
فهذا هنا تنبيه على أنه انما ذكر الرابع لما بينه وبين الثالث من التعلق وان كان اليه في نفس المقصود وأما الثاني فجملة أن
الاقسام الاخر وان كانت مفيدة للمطلوب الا أن منها ما يتعسر اثباته مثل انقلاب الهواء ارضا وانقلاب الارض نارا
ومنها ما يكون اثباته ظاهرا جليا مثل مقابلات هذه الاقسام التي ذكرها الشيخ فان من المشهور ان الماء ينقلب هواء بالتبخير
لكن ليس بمشهور ان الهواء ينقلب ماء وكذى مشهور ان النار عند الانطفاء تنقلب هواء وليس بمشهور ان الهواء ينقلب
نارا فلو ان الشيخ اثبت المطلوب بهذه الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل بايراد امثلة هذه الاقسام التي اوردها و
تصحيحها بالدلالة فيكون ذلك تطويلا من غير فايدة ولما صح المطلوب بهذه الامثلة استغنى عن هذا التطويل واما الثالث ف
نقول انه انما بدا ببيان صحة الهواء ماء لان الطريق الجيد في التعليم ان تبدا بالاسهل وتترقى الى الاصعب والسبب في
زوال الصورة الهوائية الى الصورة المائية هو زوال الحرارة والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة النارية
هو زوال الرطوبة ولما كان زوال الحرارة عن الهواء اسهل واقرب الى الافهام من زوال الرطوبة عنه لا جرم كان تصور
انقلابه ماء اسهل من تصور انقلابه نارا فلهذا قدمه عليه واما اثبات انقلاب الارض ماء فهو اصعبها تصورا فلهذا
أخره ثم شبهه بانقلاب الماء ارضا لان ذلك قد شاهده بعض الناس فشبهه به ازالة للاستبعاد وقد وجب ان تعلم ان الكلام
في امثال هذه الامور اقناعي ضعيف جدا ولولا انني التزمت استخراج الفوايد من الفاظ هذا الكتاب تنبيها للمشتغلين
على وقوفي من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه احد ممن سبقني وانني ما اقدمت على الاعراض جنابي والا ما كنت
اجوز تضييع زماني بمثل هذه الكلمات ولنرجع الى المقصود فنقول هذا الفصل مشتمل على اربع مباحث البحث الاول
في انقلاب الهواء ماء واعتمد الشيخ في اثبات ذلك هنا على وجهين وانا اقرر كل واحد منهما على اقصى الوجوه الاول
لان الاناء الغضار والنحاسي او ما اشبهه اذا وضع فيه الجمد حتى برد جدا فانه يجتمع على طرفه قطرات الماء المحلولا
اما ان يقال الاجزاء المائية كانت مبثوثة في الهواء الذي بينها لانها لصغرها او لحرارة الهواء ما كانت
تمكن من ان تتحرك لثقل الهواء وتنزل لتجتمع على اطراف الكوز فلما برد الاناء بالجمد احتمى برد الهواء القريب
منه ايضا فزالت السخونة عن تلك الاجزاء الصغيرة المبثوثة في الهواء فثقلت فنزلت واتصلت فاجتمعت على الكوز
بسبب ذلك قطرات وهذا هو السبب الذي ذكره صاحب المعتبر او يقال ان تلك القطرات المجتمعة على
سبيل الرشح مما في داخله او يقال ان الهواء انقلب ماء ووجه الحصر ان هذه القطرات المائية اما ان يقال
انها كانت مما قبل اجتماعها على طرف الكوز او ما كانت كذلك فان كانت فاما ان يقال انها من الماء الذي في الكوز



وهو الذي يكون على سبيل الرشح او من الاجزاء التي في خارج الكوز واذا عرفت هذا فنقول القسم الاول باطل
لان تلك القطرات حيثما اجتمعت مرة اخرى ولو كان السبب ما قالوه لما كان الامر كذلك لان في المرة الاولى
ببرد الهواء المحيط بالكوز وتبردت جملة الاجزاء المائية المبثوثة فيه ونزلت على طرف الكوز فحينئذ لم يبق في الهواء
المحيط بالكوز شيء من الاجزاء المائية واذا كان كذلك وجب ان لا تجتمع القطرات مرة اخرى لكنا نرى ان كلما
نزلنا تلك القطرات تجتمع مرة اخرى وهو المعنى بقول الشيخ كلما اقطعته عاود الى اخره فتبين بما قلنا فساد هذا القسم
واما الرابع فهو ايضا باطل اما اولا فلان الماء الحار الطف فيكون اقبل للرشح لكن الامر المذكور لا يحصل في الماء
الحار واما ثانيا فهذه القطرات ربما اجتمعت على موضع من الكوز فوق الموضع الذي يلمسه الجمد والرشح انما يكون
في الموضع المجاور للمترشح واما ثالثا فلان ذلك الجمد قد يكون بحيث لا يتحلل منه شيء مع ان تجتمع تلك القطرات بل
كلما كان الجمد ابعد من التحلل كان المعنى المذكور اتم وانما قال الشيخ لا يكون الا في موضع الرشح ولم يقل لا يكون في موضع
الرشح لان المقصود ليس ان هذا الامر لا يحصل من الرشح بل نفي ان هذا الامر لا يحصل الا من الرشح ولما بطل القسمان
ثبت القسم الثالث وهو انه استحال ماء فان قيل اذا كان برودة الماء تقلب الهواء ماء فلماذا لم ينقلب الهواء المحيط
به بالكلية ماء ثم اذا انقلب ذلك الهواء ماء فلا بد وان يسيل ذلك الماء فحينئذ يجذب ما يليه هواء اخر لاستحالة الخلاء
فينقلب ايضا ذلك ماء حتى يسيل ماء عظيم بسبب ان برودة الكوز تقلب الهواء ماء فنقول يحتمل ان يكون السبب فيه
ان الهواء الطف من الماء فيكون تسخنه عن الهواء الحار اسهل من تسخين الماء واذا كان كذلك فالاناء اذا برد واحال الهواء
الملاصق له ماء التحق ذلك الماء بالاناء وتسخن عن الهواء فيمنع وصول برودة جرم الاناء الى الهواء فلا جرم لم ينقلب ذلك
الهواء ماء ولهذا السبب متى ازلنا القطرة الملتصقة بالاناء عنه حصلت عليه قطرات اخرى ولقائل ان يقول نحن نعلم
بالضرورة ان برد الهواء المطيف بالانية ليس اعظم من برد الهواء المحيط بالاراضي الجمدية في صميم الشتاء حتى برودة
الهواء في الموضعين اللذين يختص خطي العالم في الوقت الذي يكون الشمس غائبة عنها ستة اشهر فلو كان برد الهواء
المحيط بالاناء المذكور يقتضي انقلابه ماء لكان برد الهواء في الموضعين المذكورين اولى بان يقتضي انقلابه ماء ثم اذا
انقلب ذلك ماء عادت برودة ذلك الماء على برودة المحيط به فيزداد ذلك الهواء بردا فيكون انقلابه الى المائية
اولى وعلى هذا الترتيب يلزم ان ينقلب كل الهواء الذي هناك ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان برد الهواء لا يقتضي
انقلابه فبطل ما ذكروه البحث الثاني انه قد يكون في تلك الجبال فيضرب الصر هواءها فينعقد ذلك الهواء
سحابا ماطرا قال صاحب الصحاح الصر البرد الكثير يضرب النبات واعلم ان هذه الحجة خبرية لان الشيخ حكى عن نفسه انه شاهد

ذلك الهواء الصافي أصفى ما يكون وبالجملة على ما يكون في الشتاء من الصفاء ثم يعقد دفعة من غير بخار يصعد إليه
أو ضباب ينساق نحوه ويصير سحابا ويلقى الأرض ويتراكم عليه ثلجا كلية مقدار ذراع فيه فيصير الهواء صافيا بالجملة
ثم ينعقد مرة أخرى ويلزم من هذا الدور حتى إنه يتنضد من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم لو سال لعمر واديا كبيرا
وليس ذلك إلا هواء آنذاك استحال ماء وثلجا ولقائل أن يقول الاعتراض المذكور على الحجة الأولى الجزء هاهنا مع زيادة
اعتراض ذكره صاحب المعتبر فقال لا يحتمل أن يقال الأجزاء المتصعدة المتفرقة المتصعدة إلى الجو البارد لما عرض لها برد
هبطت من فضاء المحيط إلى مضيق المركز فاجتمعت وصارت سحابا ونزلت ثلجا ولو كان ذلك بسبب البرودة لكان بعد
نزول الثلج يجب أن يكون انقلاب الهواء إلى الماء أولى لأن البرد حينئذ يكون أشد بسبب الثلج ولأن يوم الصحو غير المطير
أبرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم أن لا يحصل الصحو الأبعد قوى تحدث في الهواء ولما لم يكن كذلك بطل ما ذكره
البحث الثاني في انقلاب الهواء نارا والدليل عليه ما ذكره من أنه قد تخلق النار بالنفخات من غير نار وكيفية ذلك
أن الكير إذا ألح عليه بالنفخ وحمي الهواء ولم يرد الخرج ويدخل فإنه عن قريب يستحيل نارا فيه ۝ البحث الثالث في
انقلاب الأرض ماء والدليل عليه ما ذكره من أنه قد تحلل الأجساد الصلبة بحيث يصيرها مياها سيالة يعرف ذلك أصحاب
الحيل وكيفية ذلك أنا نشاهد أن الملح يصلبه السحق ثم إذا وضع في موضع ندي انحل كله ماء ولذلك النوشادر وما يجري
مجراه ومن أراد حل بعض الأجساد فليقلب طبيعته إلى الملوحة لكثرة السحق بالنوشادر أو ما يجري مجراه ولذلك
قال صاحب الكتب في باب الحل الحجر المثابر بالحجارة والتراب إذا احترق فحجرا ثم خالط الماء فإنه يحصل من مجموعها الملح
الذي ينحل في الرطوبة بالكلية فهناك قد صار التراب ماء ۝ البحث الرابع في انقلاب الماء أرضا والدليل عليه
أما أولا فلأنه إذا أمكن انقلاب الأرض ماء أمكن انقلاب الماء أرضا على ما مر تقريره وأما ثانيا فلأنه قد
شوهد مياه قد تحجرت من منابعها فانعقدت هناك أحجارا مخصوصة واعلم أن هذه الأدلة مبنية على مقدمات
محسوسة فمن جربها ولم يجربها لم يمكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها في صحة الأقيسة المركبة عنها أبحاث طويلة ولقد
أورد بعض أصحابنا عليه سؤالا آخر فقال إنهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية فلم لا يجوز أن
يقال الماء إذا صار هواء فليس ذلك لأن الصورة المائية قد زالت بل لأن كيفية من البلة والبرودة قد زالت وكانت
الصورة المائية باقية وكذا القول في البواقي التي ذكرها ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد
ثم نقول إذا ثبت هذه المسائل الأربع وثبت أن العناصر قابلة لأن تصف مادة كل واحد منها بصورة الآخر وجب
أن يكون لها هيولى مشتركة على ما مر تقريره ۝ المسألة الرابعة في أن المسطقسات والأركان



ليست إلا الأربعة المذكورة فصل واحد ۝ إشارة وتنبيه هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا
وهي الأركان الأول إلى آخره قلت لما تكلم في صفات هذه الأجسام الأربعة أراد أن يبين أنها هي أصول الكون
والفساد الموجودين في عالمنا هذا وأنها هي الأركان الأول واعلم أن اعتبار كونها أركانا أمر يعرض لها بالنسبة
إلى العالم وكونها أصولا للكون والفساد أمر يعرض لها لا بالنسبة إلى العالم بل بالنسبة إلى الكون والفساد ولهذا
الاعتباران متغايران الثاني ثم إن الشيخ بين أولا في هذا الفصل أنها هي الأركان لعالمنا هذا وثانيا أنها هي الأصول للكائنات
الفاسدات وإنما قدم الأول على الثاني لأن اعتبار كل واحد منها جزءا من أجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد
منها بالنسبة إلى كل العالم وكون كل واحد منها أصلا للكون والفساد حالة له بالنسبة إلى أمر غير طبيعي له والأمر
الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها أركانا قبل كونها أصولا فلا جرم قدم بيان كونها على بيان كونها
أصولا وأما بيان أنها هي الأركان لهذا العالم فهو قوله وبالحري أن تتم عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد
خفيف مطلق بحركته فوق كالنار وثقيل مطلق كالأرض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء
واعلم أنا نحتاج هاهنا إلى بيان أمور أحدها تفسير الثقيل والخفيف المطلقين وغير المطلقين وثانيها بيان أن هذه الأربعة
يكفي في أن تتم بها عدة الأجسام المستقيمة الحركة فإذا انتهى بيان ذلك ثبت أن أركان عالمنا ليست إلا هذه الأربعة
أما الأول فالثقيل المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لانطبق مركز ثقله على مركز العالم حتى يكون راسبا تحت الأجسام
كلها والخفيف المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لتحرك حتى لامس سطحه سطح الفلك وأما الثقيل الغير المطلق فإنه يعتبر
ذلك على وجهين أحدهما أنه الذي بطباعه يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين حدي الحركة المستقيمة حركة إلى الوسط
لكنه لا يبلغه وقد يعرض له أن يتحرك عن الوسط مثل الماء فإنه إذا حصل في حيز النار والهواء تحرك عنها إلى الوسط
ولم يبلغه وإذا حصل في حيز الأرض بالحقيقة وهو الوسط تحرك عنه بالطبع ليطفو عنه فلا جرم كان ثقل الماء
مضافا في هذا الوجه وثانيها أن الماء إذا قيس إلى الأرض معها كانت الأرض سابقة إلى الوسط فيصير الماء عند الأرض
خفيفا فهو يكون ثقيلا بالإضافة من هذا الوجه وهذا الوجه قريب مغاير للأول فإن هذا باعتبار أنه وإن شارك
الأرض في حركته إلى الوسط لكنه يختلف عنها وأما ذاك فباعتبار أنه لا يريد من الوسط الحد الذي يريده للأرض
بعينه وإذا عرفت الثقيل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف وإنما قال الشيخ ثقيل ليس بمطلق ولم يقل ثقيل
مضاف أما أولا فلأن اللفظة تصير منفصلة حقيقية بالجزء الأولى دون الثانية وأما ثانيا فلأن الوجه
الأول من الوجهين المذكورين في بيان أن ثقل الماء إضافي لا يقتضي عند التحقيق كونه إضافيا لأنه حامل يرجح

إلى أنه لا يريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الإضافة في شيء فتسميته بالثقيل المضافي من هذا الوجه يكون مجازاً وأما
تسميته بأنه ثقيل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة فلا جرم كانت هذه العبارة أولى وههنا بحث وللقائل أن يقول
لم لا يجوز أن يكون في الهواء ميلاً صاعداً والدليل إذا أسطنا كفنا أو مقعناها في الهواء وجدنا فيه مدافعة إلى فوق أنا
إذا أو مقعناه تحت حجر وجدنا فيه مدافعة إلى السفل ولما لم نجد المدافعة الفوقانية علمنا أن الهواء ليس فيه ميل
صاعد بيان الشرطية أنا إذا أملأنا الهواء صاعداً عنا به أن مطلوبه أن يلتصق بمقعر سطح النار كما إذا أملأنا الأرض هاوية
بالطبع عنا به أن طبيعتها تقتضي أن ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم وكما أن الأرض ما لم تصر بالحالة المذكورة
كان الميل الصاعد موجوداً فيه بالفعل فإذا أسطنا كفنا في الهواء أو مقعناها كان الهواء الذي تحت كفنا غير
واصل إلى الأمر الطبيعي له فوجب أن يكون الميل الطبيعي حاصلاً فيه بالفعل والميل محسوس فوجب أن يكون
ذلك الميل محسوساً وأما بيان أن هذه الأجسام الأربعة يكفي في أن يتم بها عدد الأجسام المستقيمة الحركة فلأنك
قد عرفت أن الجهة الحقيقية إما الفوق وإما السفل وثبت أن كل جسم يتحرك إلى جهة فإما أن يكون مطلوبه الحصول
في نفس تلك الجهة أو القرب منه فإذاً الأجسام المستقيمة الحركة لا يمكن أن يزيد على هذه الأربعة فإنها إما أن يكون
طالبة لنفس الفوق أو القرب منه أو لنفس السفل أو القرب منه وقد ثبت أن النار طالبة لنفس الفوق ولما عرفت
أن المكان الواحد لا يستحقه جسمان فلما كانت الأمكنة الأربعة وكل واحد من هذه الأجسام الأربعة يستحق واحد
منها وجب أن لا يكون هناك جسم آخر يكون متمكناً لأركان العالم فثبت أن هذه الأربعة كافية في كونها أركاناً للعالم
وأما بيان أنها كافية في أن يكون أصولاً للكون والفساد فلعله لو رأيت إذا تفقدت جميع الأجسام التي عندنا وجدتها
منتسبة بحسب العلية إلى واحد من هذه فاعلم أن المراد منه أن الاستقراء وتتبع أحوال المركبات في حال تركيبها و
انحلالها يدل على تركبها من هذه الأربعة وأنه لا بد وأن يكون هذا الأخر هذه الأربعة غالباً عليه وأما بيان ذلك
بالاستقراء فهو الطريقة التي يدركها الأطباء في كتبهم في بيان أن الأسطقسات الأربعة كافية وهي مشهورة فلا حاجة
بنا إلى ذكرها ثم ههنا بحث في كون النار جزءاً من المركبات وتقريره من وجهين أحدهما أنا نرى النار العظيمة تنطفئ
عند وصول الماء والأرض إليها فالأجزاء الصغيرة النارية التي هي أجزاء البدن التي هي مغمورة في أجزاء
الأرضية والمائية الغالبة أولى بأن تنطفئ وثانيهما أن تلك الأجزاء النارية إما أن يقال إنها نزلت من كرة
الأثير واختلطت بالمني الذي منه يتكون البدن أو يقال إنها تكونت أعني في المني والأول باطل لأن نزولها
من كرة الأثير قسري فلا بد له من قاسر ولا نعرف ههنا قاسراً يقتضي ذلك والثاني باطل لأن انقلاب غير النار



114
ناراً إنما يكون عند حضور ما يقوي الاستعداد لقبول الصورة النارية وتضعيف الاستعداد لقبول سائر الصور
والجزء الذي لا يكون ناراً إذا كان مخلوطاً بغير النار وكان استعداده لقبول النارية أضعف من استعداده لقبول
غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه ناراً فإن قيل لماذا سمى الشيخ هذا الفصل بأنه إشارة وتنبيه فنقول
لأنه جمع فيه بين مطلوبين أحدهما أن هذه الأربعة كافية في كونها أركاناً لهذا العالم وهو برهاني وهو المراد من الإشارة
وثانيهما أن هذه الأربعة كافية في كونها أصولاً للمركبات وهو استقرائي وهو المراد بقوله التنبيه ٥ ٥
المسئلة الخامسة في كيفية تولد المركبات عن هذه الأربعة فصل وإشارة وتنبيه هذه يخلق منها الخلق
بأمزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة إلى آخرها قلت لما تكلم الشيخ على العناصر الأربعة
وأحوالها أراد في هذا الفصل أن يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر أن المركبات إنما تخلق من هذه الأربعة
لأجل امتزاجها لكن لا مطلقاً بل بشرط أن يكون كل واحد منها سبباً لاستعداد المادة لقبول خلقة متبعة
والخلقة عبارة عن مجموع الكون والفساد فإن هذين الأمرين إذا انضافا يحصل هناك شيء واحد به يقال إنه جيد
الصورة أو قبيح الصورة لكن ليس المراد منها ههنا تلك الصورة النوعية والأجناس العالية للمركبات ثلثة المعدنيات
والنبات والحيوان ثم إن المزاج كل جنس عرضاً وله طرفا إفراط وتفريط متى جاوز ذلك الجنس ذينك الطرفين بطل
ذلك المزاج وأيضاً المزاج كل نوع عرض وله طرفا إفراط متى جاوزهما ذلك النوع بطل ذلك النوع وعرض النوع
جزء من عرض الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء من عرض مزاج ذلك النوع وعرض
مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذى القول في العضو وهذه الجملة هي تفسير قوله هذه تخلق منها
ما تخلق بأمزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان أجناسها
وأنواعها ثم اعلم أنه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لأن من الناس من أنكر حدوث المشار بالمزاج فإن انكساغورس
وأصحابه كانوا يقولون بالخلطة وينكرون المزاج والأبدي في هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ ما ذكرها وأما
قوله ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة فالمراد أن لكل واحد من هذه
العناصر الأربعة صورة مقومة هي مبدأ الكيفيات المحسوسة فالصورة النارية عن الحرارة واليبوسة والصورة المائية
عن البرودة والرطوبة واعلم أن إثبات الصورة النوعية قد مضى في النمط الأول وذكرها أيضاً على إثباتها دليلين
الأول أنه ربما زالت الكيفية المحسوسة مع أن الصورة النوعية باقية فإن الماء قد يسخن ويزول البرد عنه وقد
يتجمد فيزول الميعان عنه مع أن مائيته محفوظة في الوقتين وهذه الحجة لا يمكن الاستدلال بها على أن حرارة النار

ليست هي صورتها النوعية فان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها حتى تمشى فيها هذه الحجة وكذلك الماء والارض وزوال (بعد زوال)

عنها الثاني وهو الحجة العامة ان هذه الاعراض تقبل الاشتداد والضعف ولا شيء من الصور يقابله للاشتداد (والجمود عنها وطلب الحجة العامة)

والضعف أما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فلان القدر المعتبر في التقويم ان زاد فقد بطل المقوم فلا يكون

ذلك انتقاصا للمقوم بل مبطلا له وان لم يزد بل الزايد ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد الذي كان حاصلا في باب

الفصل بل في عارض من عوارضه وكذى القول في جانب الازدياد وللقايل أن يقول الدليل الذي ذكره يدل على

ان الصورة لا تقبل الاشتداد والنقص قايم بعينه في الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت

فان لم تزل في تلك الحالة أمرا البتة لم يحصل الانتقاص وان زال فالذي زال ان كان معتبرا في نوعيته

تلك الكيفية كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوال امر خارج

عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التي ذكرتموها عامة ثم هذه الدلالة ان صحت بطلت الصغرى واذا بطلت

بطلت الكبرى فالقياس مختل على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقومات

للهيولى ومعنى المقوم قد تقدم في باب تعلق الهيولى بالصورة وأما الاعراض فهي لواحق تلحق الشيء بعد تقومه

فهي تكون متقومة بالمحل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقومة

لماهيته وقد ثبت فيما مضى ان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية وكان الحق

عنده استحالة أن يكون للشيء الواحد صور كثيرة متقومة في درجة واحدة فلا جرم نبه هنا على حل هذه

الأشكال فزعم انها بأسرها تنبعث عن تلك القوى الطبيعية الخفية واعلم ان القوى الواحدة عندهم لا يصدر عنها

الكثرة الواحد الا على الترتيب فهنا ان كانت الطبيعة واحدة كان تاثيرها واحدا في عرض واحد ثم بواسطة في عرض

اخر وان كانت الصورة كثيرة كانت أيضا مبنية على هذا التاويل فان قيل المقصود من هذا الفصل بيان امر

المزاج فلماذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور والكيفيات فنقول لانه لولا ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة

للكيفيات لما استحال المزاج بيانه وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وأن ينفعل كل واحد عن الاخر فلا

يخلو اما ان يكون انفعال احدهما عن الاخر قبل انفعال الاخر عنه أو معه والاول محال لانه اذا انفعل احدهما

عن الاخر صار المنفعل مغلوبا والمغلوب بعد صيرورته مغلوبا يستحيل أن يصير غالبا فيستحيل أن ينفعل الغالب

عنه والثاني أيضا محال لان انكسار كل واحد منهما معلول بسورة الاخر والعلة مع المعلول في الزمان فلو كان انكسار

كل واحد بالاخر مع انكسار الاخر به والكاسر موجود مع المنكسر لزم سورة كل واحد منهما حال انكسار سورة كل واحد منهما

سورة

(حاشية: توهم ان بطلان الاول ... بطلان ... دال على صحة المدعى والجواب ان المراد بطلان الكبرى الثابتة بطلان هذا الدليل ...)

(حاشية: في الكتاب ... لا يدل الكبرى على تمام بعينه كما اورده السائل ... الاعراض ... الاشتداد ... الصغرى ... الاعراض ... والضعف)



وذلك محال فثبت انه لو لم تكن صورة هذه العناصر غير اعراضها لاستحال المزاج أما اذا جعلنا الصورة غير الاعراض

صح ان يجعل انكسار كيفية كل واحد منهما معللا بالصورة المقومة التي للاخر فحينئذ يكون الكاسر ان حاصلين

عند الانكسار فلا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر

مغايرة لكيفياته المحسوسة لا جرم اورد هذه المباحث هنا وأما قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا

مزاج فاعلم ان بعضهم ذهب الى أن العناصر اذا امتزجت بطل ما لكل واحد من الصور النوعية وحصل لمجموع

ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لفساد القوى لاستحال حصول المزاج

فيكون وجود الشيء موديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تاثير بعض الممتزج في البعض اما ان يكون (لاجزاء)

قبل تاثير الاخر فيه فحينئذ لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والاخر مغلوبا واما ان يكونا معا فيلزم

ان تكون الصورتان موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج موديا اليه كان المزاج

أيضا محالا فثبت ان على التقديرين لو صح ما ذكروه في المزاج فصح قول الشيخ والا فلا مزاج وأما قوله

بل استحالت في كيفياتها المتضادة للمتبقية عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في

حدها متشابهة في اجزايه وهو المزاج فاعلم انه لما اورد المذهب الباطل في المزاج وابطله ذكر بعده ما هو

الحق في هذا الموضع ولكن هنا ذكر دقيقة وهي أن حاصل القول في المزاج راجع الى بقاء الطبايع النوعية

التي لكل واحد من تلك البسايط واستحالة ما لكل منها في تلك الكيفيات الاربعة من حد السورة الى درجة الفتور

ولكنه ما أقام الدلالة على وقوع الاستحالة الا في الحار والبارد فاما في الرطب واليابس فلا ثم في هذه الالفاظ

فوايد أحدها انه انما قال استحالت في كيفياتها لان الاستحالة حركة في الكيف والحركة في الكيف ليست عبارة

عن تغير الكيف فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع في الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيها ان المتضادين

هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف ويجب ان لا يعتبر

في الضدين هنا كونهما في غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة شاملا للمزاج الاول

والمزاج الثاني اذ كيفيات عناصر المزاج الثاني لا بد وان تكون مكسورة السورة بسبب المزاج الاول وحينئذ

لا يكون بينها غاية الخلاف وثالثها ان قوله متفاعلة فيها يعني العناصر يكون متفاعلة بصورها النوعية في تلك

الكيفيات ورابعها الى قوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما نجد ما يعني به كيفية متوسطة مثلا بين

الحرارة والبرودة بحيث تستبرد بالقياس الى الحار وتستسخن بالقياس الى البارد ثم الواسطة قد تكون أقرب

الى احد الطرفين منها الى الطرف الثاني وقد تكون أبعد ومراتب القرب والبعد غير متناهية وخامسها قوله متشابهة
في اجزايها وهو المزاج فيه دقيقة وهي ان الجسم الحادث بالامتزاج مركب وطبايع كل واحد من الاجزاء باقية بحالها
فاذا الاجزاء الحاصلة فيه بالفعل فيكون الكيفية القايمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القايمة بالجزء الاخر
ولكنها كيفية كل واحد منها انحرفت عن سورتها فتكون البارد عند فتورها متشابهة بالحار عند فتورها فهذا هو المعنى تكون متشابهة لان هو
بكونها متشابهة ٥ **المسألة السادسة** في اثبات الاستحالة ٥ **وهم وتنبيه** ولعلك تقول الاستحالة
ايضا في الكيف وفي الصورة **قلت** لما رجع حاصل القول في المزاج الى انه كيفية تحدث عند استحالة مخصوصة
للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرع عليه القول بصحة المزاج واعلم انه لما كانت العناصر اربعة
ولكل واحد منها كيفيتان وجب أن يكون اقسام الاستحالة ثمانية فهي هذه استحالة الارض رطبة أو حارة واستحالة
الماء حارا أو يابسا استحالة الهواء باردا أو يابسا استحالة النار باردة أو رطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة
جسم الى كيفية جسم اخر استحالة ذلك الجسم الاخر الى كيفية الاول فلذلك لا يلزم من صحة تسخن الماء صحة تبرد النار
والنار يختلفان في طبيعتهما فلا يلزم من صحة اتصاف أحدهما بكيفية صحة اتصاف الاخر بكيفية الاول الا ان المختلفين
لا يجب تساويهما في الحكم والشيخ لم يذكر هنا وفي ساير كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا واليابس رطبا بل
اعترف في الشفاء ان ذلك لم يصح بالدلالة والدلالة ايضا على صحة استحالة النار باردة والهواء يابسا بل قد دل
ان النار يصير ارضا على سبيل الكون بمعنى ان الصورة النارية تزول وتحدث الصورة الارضية ولكن لم يدل على ان النار
مع بقاء صورتها النارية يمكن أن تزول عنها الحرارة وتحدث فيها البرودة بل الذي بينه هنا صحة صيرورة الماء حارا
مع بقاء الصورة المائية وفيه ايضا اشارة خفية الى صحة استحالة الحار باردا او تكرار الكلام في الصورة الاولى
ثم اعلم ان منكري الاستحالة اتفقوا على ان جرم الماء لم يتسخن قط بل الذي يتسخن اجزاء نارية تخالطه لتلك
الاجزاء المائية ثم انهم بعد ذلك تحزبوا حزبين فمنهم من زعم ان اجزاء نارية وردت على الماء فخالطته فلما اختلطت
الاجزاء الصغيرة جدا من الحار والبارد احس بالكل انه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء كانت كامنة في الاشياء
الارضية التي تحترق فلما برزت عن الكمون احس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر هنا في
ابطال ذلك وجوها خمسة الاول ان المحكوك والمخلخل والمخضخض قد يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه واعلم انه لما
أراد أن يبين ان الماء والارض قد يسخنان مع بقاء طبيعتهما فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضي الذي باسه جسم اخر
لذلك باسه قوي فهذا الجسم قد تسخن فدل على ان الارض قد تسخن من غير وصول نارية غريبة اليها واما المخلخل



فقد علمت قد يكون من باب الوضع وهذا انفاش الاجزاء وقد يكون من باب الكيف وهو رقة القوام والمراد من
التخلخل هنا هذا الثاني فانه من الحق على الكبد النفخ الكثير ومنع من وصول الهواء الغريب اليه فان ذلك الهواء يصير متخلخلا
جدا او بسبب ذلك يسخن فوق ما تستحقه الطبيعة الهوائية واما المخضخض فهو الماء والجسم الذي يغلب الماء عليه
فانه اذا حرك كثيرا اتسخن فهذا هو الفايدة في هذه الالفاظ الثلثة الثاني وهو انا اذا اتخذنا انائين متساويين في الرقة
والكثافة في انا يتخلخل احدهما والاخر مستحصف فلو كان تسخن الماء عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم
ان نفوذ الاجزاء النارية في الاناء المتخلخل أسهل من نفوذها في الاناء المستحصف لكان تسخن الماء في الاناء المستحصف ابطأ
ولكان نسبة تسخن الماء في احدهما الى الماء الذي في الاخر كنسبة احدهما الى الاخر في التخلخل والاستحصاف فلما لم يكن
كذلك علمنا ان التسخن ليس للنفوذ الثالث وهو انا لو ملانا الاناء من الماء وضممنا اليه نارا شديدا او كان
الاناء مسدود المنافذ فهذا الاناء لا يخرج منه شي من الاجزاء المائية وان خرج منه شي فانه يكون قليلا واذا كان
كذلك امتنع أن يدخل فيه شي من الاجزاء النارية اللهم الا ان يقال الذي يكون فيه يصير مقداره اقل الا ان المانعين
من الاستحالة لا يقولون بذلك واذا كان كذلك وجب في مثل هذا الاناء أن لا يسخن ما فيه من الماء وان تسخن
فانه يسخن قليلا فلما لم يكن للكل بل كان يسخن كالماء الذي في مثل هذا الاناء أولى من تسخن الماء والمحصور في الاناء
المتخلخل المفتوح الرابع علمنا ان التسخن ليس لما قالوه ٥ الرابع ان القمقمة اذا ملئت ماء وسد راسها شدا وثيقا او قد
تحتها نارا عظيمة فانها تنشق ويخرج منها صوت عظيم مع ان الكثر ما فيه من الماء انقلب نارا وهذه الحجة قد جعلها في ساير
المواضع دليلا على الكون دون الاستحالة ٥ الخامس الجمد يبرد ما فوقه مع ان الاجزاء الباردة لا تتصعد وللقايل ان يقول
الذي يبرد فوق الجمد ليس الجسم ارضي او هوائي اما الجسم الارضي فهو بارد بطبعه فيكون برده ليس بالاستحالة
بل بالطبع واما الهواء فهو ان ثبت انه بارد بالطبع لم ينتفع بالحجة المذكورة وان ثبت انه حار لم يحتج الى هذه الحجة فانه
لا شك ان الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته مقتضية للحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة ولنرجع الى شرح المتن
اما الفاظ السؤال فبينة واما قوله فاعتبر حال المحكوك والمتخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه فهذا
هو الحجة الاولى واما قوله واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل من الاستحصاف نفوذ ما تسخن بالغشو فيه على
نسبة قوامه فهذا هو الحجة الثانية قال صاحب الصحاح استحصف الشي اذا استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال الماء المسخن
في احد انائين أحدهما مستحصف والثاني في اناء متخلخل فان الاستحصاف يمنع من نفوذ الاجزاء النارية التي لا تسخن الماء بغشو فيها
فيه عند الخصم فكان يلزم ان لا يتسخن الماء فيه واما قوله وهل الاناء من مضموم ومعدوم المنفذ يمنع البلاغ في التسخن

يمنع النفوذ اذا كان لا تخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاشيء يعتد به في الحجة الثالثة ومعناه ان الانية
التي لا يكون فيها منفذ اصلا وضممنا راسها بشيء ضما وثيقا فانه لا تخرج منه الماء الا القليل وحينئذ لا يفشو فيه من الاجزاء
النارية الا القليل فكان يجب ان لا يشتد التسخن واما قوله واعتبر القماقم الصياحة في الحجة الرابعة واما قوله فانظر
ما بال الجمد تبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله في الحجة الخامسة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول
ان النارية كامنة **قلت** الغرض من هذا الفصل ابطال القول بالكمون وانما ذكر من ذلك الحك والمخضخضة واهمل ذكر
الخلخلة لان الحاجة الى الكمون انما كان في الحك والمخضخضة لانهما يسخنان جسما باردا اما الارض او الماء فاحتاج الى ذكر الكمون
واما الخلخلة فانها تسخن الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكمون لان لهم ان يقولوا ان الطبيعة الهوائية اذا لم يكن ممنوعة
بالمعاوق فانها تفعل الفعل على اقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تاثير الخلخلة في تصفية الهواء عما خالطه من الارضية
والمائية ثم انه تسخن بمقتضى طبعه فليس ذلك الاستحالة في شيء واذا كان كذلك كان الخصم يحتاج الى القول بالكمون
في الحك والمخضخضة ولا حاجة به اليه في الخلخلة ثم نقول ان الشيخ ابطل الكمون بانا نعلم بالضرورة ان النارية التي تحس
في جرم الزجاج الذائب يستحيل ان يقال انها موجودة فيه عند كونها شفافة اذ الشفاف لا يمنع عن رؤية ما فيه
وما وراءه فلو كانت النارية المحسوسة عند ذوبانه موجودة فيه لكنا نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصل
عن خشب الغضا لا يمكن ان يقال انها كانت موجودة فيه بل لو قيل انه ليس فيه من النارية الا الباقي بعد التجمر لكان
ذلك دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان تظهر تلك الاجزاء الكامنة
بالرض والسحق اذ المدعى لما كان وجود امر محسوس كان عدم الاحساس دليلا على عدمه وللقائل ان يقول هذا
باطل بالادوية الحارة جدا كالافربيون لان حرارتها انما كانت لما فيها من الاجزاء النارية ثم ان تلك الاجزاء لا تظهر
للحس عند السحق والرض فاذا جاز ذلك هاهنا فلم لا يجوز مثله في هذه المسائل فان قالوا الافربيون واشباهه ليس فيه شيء
من الاجزاء النارية لكن خاصية مقتضية للسخونة القوية في بدن الحي عند انفعاله عنه كان ذلك قولا بانه يسخن
بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكثر الاطباء لا يقولون به

## **المسألة السابعة**

في احكام النار اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها **قلت** المقصود من هذا الفصل بيان ان النار البسيطة
غير متلونة ولا مرئية وانما انما تصير مرئية اذا تعلقت بجرم ارضي ينفعل بالضوء عنها واحتج على ان النار البسيطة لا لون
لها بان ما يحس من ان وصول الشعل شفافة مع ان النار هناك اقوى فدل على ان النار البسيطة لا لون لها واستدل
على ان النار المتلونة ليست نارا بسيطة بل نارا متعلقة باجزاء ارضية ان الموضع المحسوس من النار وهو الصنوبرة

١١٧ المتحصفة نفع لها طل عند مصباح آخر والظل انما يقع للاجسام الارضية فان قيل العذر عن الامرين واحد وهو
ان اجزاء النار في عند اصل الشعلة منتشرة غير متحصفة فلا جرم لا يحس بها واما عند اسحاد الصنوبرة فانها تكون
متحصفة مكتنزة فلا جرم لا يحس بها وصارت مانعة عن وصول ضوء مصباح آخر الى ما وراءها فنقول هذا باطل لان
مبدأ النار هو اصل الشعلة والشيء في اصله ومنبعه يكون اقوى منه في غير ذلك الموضع فثبت بما ذكرنا ان النار البسيطة
شفافة واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار يقع على وجهين احدهما استحالة النار المركبة نارا بسيطة فحينئذ يزول
الضوء ويصير شفافا وهذا هو السبب الاكثري في انطفاء النيران التي تحت الفلك وهي الشهب وثانيهما استحالة
النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثري في حصول الانطفاء عندنا واعلم انه
كلما قويت النار عندنا قل الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلا جرم يكون الدخان في النار القوية
اقل منه في النار الضعيفة وهذا تنبيه على ما يمكن ان يحتج به الى ان النار في نفسها شفافة لانه لما ثبت ان الدخان
عبارة عن الاجزاء الارضية ونرى انها كلما كانت الادخنة اقل كانت الضوء والجرم اللهيبية اقل علمنا ان الضوء انما
يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية ○ واما قوله وهذه الثلثة غير متباينة بحسب النوع للعرض ومتباينة
بحسب الجنس فالمراد منه ان الكلام كان في المزاج وبسببه تكلمنا في اثبات الاستحالة وابطلنا القول بالكمون والبروز
واما الكلام في ان النار غير ملونة فهو غير لايق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان في المزاج وهذا ليس من ذلك
في شيء ولكنه لايق به بحسب الجنس اذ هذه المسائل باحثة عن شيء من احوال العناصر كما ان المسائل التي قبلها ايضا
باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاع على ما ذكرنا غنية عن الشرح ○

## **المسألة الثامنة**

في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر ○ **تنبيه** جملة الصانع بدا فخلق اصولا **قلت** لما بين الشيخ ان هذه
المزاجات انما تركبت عن الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى في ذلك وهي انه خلق من هذه الاربعة امزجة
مختلفة واعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخرجها عن الاعتدال لابعد الصور عن الكمال واقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان ليتعلق به نفسه الناطقة تعلق التدبير والتصرف والشيخ جرى في هذا الفصل على قانون
الحكماء من ان الفلك مزاج لذاته مستعد لقبول صورة وما كان ثابتا للشيء لذاته استحال ان يكون بجعل غيره ومثال
ذلك ما ننبه عليه في اول النمط الخامس ان وجود المحدث وان كان بفعل فاعل ولكن كونه مسبوقا بالعدم
بل ليس بفعل فاعل بذاته وايضا فكلامه مشعر بان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الحاصلة
له اكمل وهذا فيه بحث فان المباحث الطبيعية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال

القلب وكان ينبغي أن يكون قبول تلك الجلدة لقبول قوة الحيوة والنطق أولى من قبول القلب والروح لها ولو كان كذلك
لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا القلب ولما كان ذلك باطلاً بطل ما قالوه وبالله التوفيق

**النمط الثالث** في النفوس الأرضية والسماوية **قلت** أما النفس فقد ذكرنا في تعريفها أنها كمال أول
لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وشرح هذا الرسم مشهور في كتب المتقدمين وساير كتبنا المصنفة في هذا العلم
وانما قال في النفوس الأرضية والسماوية ولم يقل في النفوس مطلقاً لأن عند الشيخ اسم النفس لو فسر على وجه يندرج
فيه النفوس الفلكية لم يندرج فيه النفوس النباتية وبالعكس وتقرير ذلك مشروح في كتب الشيخ فاذا كان كذلك كان
اطلاق اسم النفس على السماوية والأرضية بالاشتراك المحض فلا جرم لما ذكرها لم يقتصر عليه بل اردفه بما
يزيل الاشتراك ثم اعلم أن الكلام في هذا النمط على أقسام ثلثة ويشتمل كل قسم على مسايل ونحن نأتي على شرحها
ان شاء الله تعالى **القسم الأول** في بيان أن النفس ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج وانها جوهر **المسألة الأولى**
في بيان انا لسنا عبارة عن هذا البدن وفيها أصول **تنبيه** ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحاً أو على
بعض أحوالك **قلت** اعلم أن الحق عند الحكماء أن الذي يشير اليه كل واحد منا الى نفسه وذاته بقوله أنا ليس
بجسم ولا حال أيضاً في جسم والمقصود من هذا الفصل اثبات أنه ليس بجسم أما المقام الثاني وهو أنه ليس بحال في الجسم
فذلك سنبينه بعد ذلك فنقول الدليل على أن تلك الذات المخصوصة لكل انسان قد تكون معلومة حال ما لا يكون
شيء من أعضائه معلوماً وذلك يقتضي أن تكون ذاته مغايرة لكل أعضائه وبيان الأول من وجهين فتارة يدعى أنه
يستحيل أن يصير الانسان غافلاً عن ادراك ذاته المخصوصة ثم يبني عليه الغرض وتارة لا يدعى ذلك ولكن يبين أن الانسان
قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل أعضائه أما المقام الأول فهو المقصود من هذا الفصل ولا بد أولاً
من تقديم مقدمة وهي أن للانسان مراتب في الفطنة فأولها أن يكون صحيح المزاج حسن المحسوسات وثانيها
حالة النوم فانه لا يبقى الفهم والحس الظاهر فيه صحيحاً وثالثها حالة السكران فانها أشد اختلالاً منها في حالة
النوم لأن الحواس الباطنة مختلة في هذه الحالة ورابعها أن نفرض للانسان كونه بحيث لا تتصل أجزاؤه ولا تتلامس
أعضاؤه منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق فان هذه الحالة لا يحصل له الشعور بغيره وانما فرضنا كونه بحيث لأن هوا غير محسوس
لا تتصل أجزاؤه لأن أجزاء الحيوان اذا كان بعضها متصلاً بالبعض حصل لكل واحد منها شعور بما اتصل به فيكون له
في تلك الحالة شعور بغيره ولهذا السبب بعينه فرضنا أن لا تتلامس أعضاؤه ثم متى كانت أجزاؤه غير متصلة وأعضاؤه
غير متلامسة كانت الأعضاء والأجزاء منفرجة لا محالة وانما فرضنا كونها متعلقة في هواء طلق اما كونها معلقة فلانها لو كانت



موضوعة على جسم صلب لا ينفعل عنه يحصل به شعور وأما الهواء المطلق فلأن الهواء لو كان حاراً أو بارداً أو متحركاً أو غير
ذلك لحصل لتلك الأعضاء المعلقة فيها شعور بتلك الكيفيات فيحصل لغيرها شعور فهذا هو الغاية في المراتب التي ذكرها
الشيخ الرئيس وانه لم يقدم بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد أن أطنب في ذكر هذه المراتب ادعى أن الانسان في جملة هذه
الأحوال لا بد وأن يكون مدركاً لهويته ذاته أي لكونها موجودة فاذا رجع حاصل كلامه في هذا الفصل الى أن الانسان
لا يغفل عن ادراكه لذاته في شيء من الأحوال أصلاً ثم انه لم يبين أن هذه القضية أولية أو محتاجة الى البرهان فلم
يذكر حجة أصلاً عليها ولم يبين أيضاً أن الانسان وان كان لا يغفل عن ادراك ذاته لكنه هل يمكن أن يغفل عن ذلك أم لا
واذا كان كذلك وجب علينا أن نتكلم في هذه المباحث فنقول اما أن تلك القضية هل هي أولية أم لا فتشبه
أن لا تكون أولية لأنا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي أنا ندرك أنفسنا حالة النوم والسكر وعند تفرق
الأعضاء وعرضنا على العقل أيضاً أن الكل أعظم من الجزء لم نجد القضية الأولى في الجلاء والظهور مثل القضية
الثانية بل الانصاف أنا نجد القضية الأولى مشكوكاً فيها فاذن لا بد من تصحيحها بالحجة واعلم أنه كلما ذكر على أنه يمتنع
على الانسان أن لا يدرك ذاته فانه يدل على أنه يدرك ذاته أبداً لكن ليس كلما دل على أنه يدرك ذاته أبداً فانه يدل على أنه
يمتنع أن لا يدرك ذاته أبداً فنقول الدليل على أنه يدرك ذاته أبداً أنا لو قدرناه غافلاً عن ادراك ذاته ثم قدرنا
وصول مؤلم وملذ اليه مثل أن يضرب أو يقرب النار اليه أو يشم من وصول نسيم الى قلبه فلا يخلو اما أن يحصل
له شعور أو لا يحصل فان لم يحصل له به شعور فهو ميت وليس بحي وان حصل له به شعور فاما أن يكون شعوره
بالمؤلم والملذ من حيث انه مؤلم له وملذ له أو من حيث انه كذلك فان كان الأول لزم أحد أمرين اما أن لا

ينقبض عما يؤذيه أو ينقبض عما يؤذي غيره مثل انقباضه عما يؤذيه لأن ما يؤذي غيره يشارك ما يؤذيه في أصل
كونه مؤذياً وشعوره بهذا القدر ان كان يقتضي الانقباض والتالم وجب أن يحصل الانقباض والتالم من شعوره بأنه
يحصل لغيره ما يؤذيه وان كان لا يقتضي الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين القسم الثاني لكن علمه بأنه يؤذيه
علم باضافة المؤذي اليه والأمر الاضافي أمر الى أمر متأخر عن العلم بكل واحد منها فوجب أن يكون علمه حاصلاً
له قبل علمه بحصول ذلك المؤذي له فثبت بهذا أن الانسان لا يغفل في شيء من الأحوال عن ادراكه لذاته
واعلم أن هذه الحجة تقتضي أن يكون ساير الحيوانات كذلك أيضاً وأما الذي يدل على امتناع أن يغفل الانسان
عن ادراكه لذاته هو أن يقال الادراك عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلى هذا التقدير اما أن يكون عبارة
عن حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين مع أنه ليس أحدهما بالحالية والآخر

بالجلية أولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم أن يكون كل واحد منهما حالًا ومحلًا وهو محال وإما أن يكون
عبارة عن مجرد حصول صورة مساوية لتلك الذات لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل أن يتبدل بالغيبة فإذن
إدراك الإنسان لذاته يستحيل أن يتبدل بالغفلة وهذا المحال غير برهاني في الأولى أضعف فهذا هو الكلام
في أن الإنسان لا يغفل عن ذاته قط ٥ **تنبيه** بماذا أدركت حينئذ وقبله وبعده ذاتك **قلت** لما ذكر أن الإنسان
شاعر بذاته دائمًا أراد أن يبحث ههنا ما هو المشعور به ما هو وقد ذكر في هذا الفصل أن الشاعر من الإنسان
بذاته إما أن يكون الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله أفترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة وإما أن يكون غير الحواس الظاهرة
سواء كان ذلك الشيء هو العقل أو القوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله أم عقلك وقوة غير مشاعرك ثم إنه قسم
هذا القسم الثاني إلى قسمين آخرين لأنه لو كان الشاعر من الإنسان بهويته شيئًا غير الحواس الظاهرة فإدراك ذلك
الشيء لتلك الهوية إما أن يكون بوسط أو لا بوسط فالحاصل أن الشاعر من الإنسان بذات الإنسان إما أن يكون
هو الحواس الظاهرة أو غيرها وإن كان غيرها فإما أن يكون شعوره بتلك القوة بوسط أو لا بوسط ومقصوده أن يبطل
القسمين الأولين حتى يتعين القسم الثالث فأما إبطال الأول فذلك لأنا في الفصل الذي قبل هذا الفصل فرضنا تعطل
الحواس عن العمل وجعلنا فرضنا الأعضاء غير متلامسة بل متعلقة في الهواء المطلق وأما إبطال القسم الثاني فقد
أتى على إبطاله ههنا بمجرد الاستبعاد ثم إنه في الفصل الرابع من هذا النمط أقام البرهان على بطلانه فهذا تفهيم ما في
هذا التنبيه ٥ **تنبيه** أتحصل أن المدرك منك أهو ما يدركه بصرك من إهابك **قلت** لما بحث عن الشاعر
أراد أن يبحث عن المشعور به فقال ذلك الشيء إما أن يكون هو الأجزاء الظاهرة أو الباطنة ثم إنه أبطل الأول
بوجهين أحدهما أن الأجزاء الظاهرة لو انتقصت فإن الإنسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان عين ما كان قبل
ذلك النقصان وهو المراد بقوله إنك إن انسلخت من إهابك كنت أنت أنت وثانيهما أن الشعور بالأجزاء الظاهرة
لا يحصل إلا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام في الإنسان الذي بطلت حواسه وهو المراد من قوله فقد كان
في الوجه الأول من الغرض أغفلنا الحواس عن أفعالها وأما القسم الثاني فهو باطل لأنا لا نعرف شيئًا من الأجزاء الباطنة
إلا بالتشريح مع أنا قبل ذلك التشريح ما كنا غافلين عن إدراكنا لأنفسنا وأما القسم الثالث فهو أن لا يكون
المشعور به شيئًا من الأجزاء بل الجملة فلا يخلو إما أن يكون المشعور به جملة مطلقة وهذه الجملة هي الأول
باطل لأن إدراك هذه الجملة متوقف على إدراك أجزائها ونحن قد فرضنا الكلام في الوقت الذي غفلنا فيه عن
أجزائها الجملة ثبت بما ذكرنا أن الإنسان قد يعلم أنيته حال ما يكون غافلًا عن بدنه وعن جميع أجزائه والمعلوم

119 غيرها ليس بمعلوم فإذن هوية الإنسان ليست بجسم وإذا لم يكن جسمًا لم يكن من الأمور التي تدرك بالحس ولا بالقوة التي
تشبه الحس ولا مما يشبه من الخيال ٥ **وهم وتنبيه** لعلك تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي **قلت** لما
ذكر في التنبيه الثاني أن الشاعر من الإنسان بنفسه إما الحس أو غيره وإن كان غيره فإما بوسط أو لا بوسط ثم أبطل الأول
أمضى فحاول ههنا إبطال القسم الثاني وهو أن يكون ذلك الشعور بواسطة شيء آخر والدليل عليه من وجهين أحدهما
أنا في الفرض الذي ذكرناه في الفصل الأول بينا أنه مع كونه غافلًا عن كل شيء لا يغفل عن ذاته فلو كان علمه بذاته استدلاليًا
لامتنع ذلك الثاني أن علمي بنفسي لو كان برهانيًا لكان ذلك البرهان إما برهان اللم أو برهان الإن والأول ظاهر البطلان
لأني أعلم نفسي قبل العلم بسببها وأما الثاني وهو أن يستدل عليها بفعل من أفعالها فلا يخلو إما أن يستدل عليها بالفعل
المطلق أو بفعلها الخاص والأول باطل لأن الفعل المطلق يستدعي فاعلًا مطلقًا ولا يجب أن يكون ذلك الفاعل هو هو
والثاني باطل لأن العلم بالفعل من حيث هو مضاف إليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل
المضاف إليه لزم الدور وأنه محال فقد تلخص من مجموع ما مر أن الشاعر من الإنسان بنفسه ليس الحس الظاهر ولا ما يشبهه
بل قوة أخرى وأن مدرك تلك القوة لهوية الإنسان ليس بحس ولا برهان وأن المشعور به ليس من الأجسام فثبت
بمجموع هذه المباحث أن هوية الإنسان ليست شيئًا من الأجسام واعلم أنه يمكننا بيان أن هوية الإنسان ليست جسمًا
بأن نقول لا شك أنه قد يتفق للإنسان أن يكون عالمًا بوجوده وهويته وإن كان غافلًا عن جميع أعضائه والمعلوم
مغاير لغير المعلوم فهويته مغايرة لجميع الأجسام وهذا القدر من الكلام يغني عن كل التطويلات التي ذكرت وهو
معلوم بالنفس فإن كل واحد يعلم ذاته المخصوصة مع أنه لا يخطر بباله تصور النفس التي تقولون بها وكذلك الجاهلون
عذرًا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام بطريق الأولى ٥ **المسألة الثانية** في أن النفس ليست بمزاج ٥
**إشارة** هو ذا قد يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه **قلت** لما بين أن هوية الإنسان
ليست جسمًا أراد أن يبين أن محركه الإرادي ومدركه ليس جسميته ولا مزاج بدنه أما أنه ليس لنفس الجسمية
فلأن الجسمية أمر مشترك فيها فلو كانت مقتضية للإدراك والحركة الإرادية لوجب حصولهما في كل الأجسام وذلك
محال وأما أنها ليست بمزاج فاعلم أن الشيخ قد قرر ذلك بطريقين أحدهما أن خواص النفس لا تليق بالمزاج وثانيهما
أن خواص المزاج لا تليق بالنفس أما المأخذ الأول فاعلم أن للنفس قوتين المحركة والمدركة فاحتج أولًا بالقوة
المحركة على أن النفس ليست بمزاج من وجهين الأول أن المزاج قد يمانع جهة الحركة الإرادية في جهة حركتها وذلك
في وقت الإعياء فإن النفس تحاول تحريك العضو إليها فإن الإنسان إذا أراد أن يرفع القدم فجهة الحركة الإرادية

هي القوة بعينها لما لا يكون هذه الحركة سريعة فقد يحصل هنا مانع للنفس عن حال الحركة وهي الرعشة في جهة
تلك الحركة وهي القوة فان قيل لم لا يجوز أن يقال المحركة الى فوق هو المزاج والمانع منه الطبايع العنصرية
المحفوظة في أجزاء المركب فنقول ان الكيفية المزاجية من جنس كيفيات تلك البسايط فيستحيل أن يصدر عنها ضد مقتضيات
تلك الكيفية البسيطة ولقايل أن يقول الكيفية الحاصلة عند المزاج مخالفة بالنوع للكيفية الحاصلة للعنصر بل للصور
العنصرية فلم لا يجوز أن يكون مقتضى احدهما ضد مقتضى الاخر الثاني ان المزاج قد يمانع النفس عن بعض الحركة التي يفعلها وذلك
في الرعشة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج تحركها الى اسفل لما في العضو من الجوهرين الثقيلين فحينئذ تركيب الحركة من
مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فحين ما تحرك العضو الى أسفل لا تتحرك العضو الى فوق فيكون المزاج في تلك الحالة
مانعا للنفس من الحركة التي يفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال
بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت هي المزاج لم يحصل الادراك باللمس لان الملموس ان كان شبيها باللامس لم ينفعل
عنه فلم يحصل به شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا فعند اجتماعهما لابد وأن يغير كيفية مزاج اللامس أعني انه تزول
الكيفية الأولى وتحصل كيفية أخرى واذا كان كذلك فالشاعر بالملموس ليس هو الكيفية الزايلة فان المعدوم
لا يدرك شيا ولا الكيفية الحادثة لانها بالنسبة الى الملموس كالشبيه والشيء لا يحس بشبيهه ولانها في حال حدوثها لا تنفعل
مرة أخرى واذا لم تنفعل وجب أن لا يحصل الاحساس فهذا هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس ليس
بمزاج ٥ وأما المأخذ الثاني وهو الاستدلال بحال المزاج على انه ليس هو النفس فالدليل عليه أن المزاج
كيفية ثابتة للعناصر المختلطة ولكل عنصر حيز معين فاذن كل مركب فان اجزاءه مشتاقة بالطبع الى الافتراق فلابد
لاجتماعها من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية الحاصلة بعد اجتماعها لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الاجزاء و
الجامع لتلك الاجزاء غير المزاج الذي يحصل بعد اجتماعها فان قيل ان المزاج لا يحصل الا بعد اجتماع العناصر
فالنفس لا تحدث ولا تفيض من واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجز أن يكون المزاج علة لذلك الاجتماع واهب
فلان لا يجوز أن يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متأخرة في الوجود عن وجود المزاج كان اولى فنقول الجامع
لماء النطفة من أجزاء المختلفة الطبايع نفس الابوين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول
نفس عن واهب الصور ثم انما تصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذي كان موجودا فنفس كل انسان حافظة
لاجتماع العناصر التي جمعها نفس الابوين ثم انما تكون جامعة لساير الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء ولقايل
أن يقول اذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزوا ان يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء



وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك المزاج حافظا لذلك الاجتماع ومورداً عليه ساير الاجزاء بطريق الغذاء فثبت
بهذه الوجوه ان النفس ليست هي الجسم ولا المزاج الجسم ولا ما يتبع مزاج الجسم من الأعراض بل هي شيء حافظ جامع لاجزاء
العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد تكون حالة في الاجسام كما في الحيوانات وقد لا تكون كما في الانسان وذلك بنظر آخر
ولنرجع الى شرح المتن ٥ اما قوله فهو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته فاعلم ان المراد منه الدلالة على ان المحرك للانسان
ليس هو جسمه ولا مزاج جسمه وأما قوله الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول
وهو حال الاعيا وأما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الحجة الثانية وأما قوله ولذلك يدرك بغير جسميته
فهو اشارة الى ما بينا من ان الجسم اذا لقي الشبيه لم ينفعل عنه ولم يدركه وان لقي الضد استحالت كيفيته وتغيرت وما
عدم استحال أن يكون له في الادراك وأما قوله لان المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله فكيف لا يكون قبل
ما بعده فهو الذي قررناه في المأخذ الثاني وأما قوله وهذا الالتيام كالجامع الحافظ وهي او عدم يتداعى
الى الانفكاك فمعناه ان النفس التي تجمع اجزاء البدن اولا بالتغذية والتنمية ثم تحفظها ثانيا أو لحقها ضعف أو عدم
فانه يزول ذلك الاجتماع وتتفرق تلك الاجزاء واما قوله واصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء
آخر وذلك لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر فمعناه ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء بدنك المتعلق اولا بالنفس
عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته تؤثر في البدن ٥ **المسألة الثالثة** في وحدة النفس وكيفية تأثيرها
عن البدن وكيفية تأثر البدن عنها ٥ **اشارة** ثم هذا الجوهر فيك واحد بل هو انت **قلت** لما ان الشيء
الذي اليه يشير كل واحد منا بقوله انا وانت ليس بالجسم ولا بمزاج الجسم ولا ما يتبع المزاج وانه هو العلة
لاجتماع العناصر والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك الشيء واحد وهو ظاهر لا يحتاج فيه الى الحجة لان ذلك
الشيء هو هوية الانسان فكل واحد يقطع بانه شيء واحد لا شيآن فاني أعلم بالضرورة اني لست شيئين بل شيء واحد
ولذلك لم يشتغل باقامة الحجة عليه وأما قوله وله قوى منبثة فذلك لان النفس لما كانت شيئا واحدا والشيء الواحد
يستحيل أن يكون مبدأ للافاعيل المختلفة عند الشيخ لان الافاعيل الحيوانية يقع فيها ما يكون متضادة فان الغضب
يزاول ضد ما تزاوله الشهوة فاذن لابد من أن يكون للنفس قوى وان تكون النفس مبدأ لها اذ لو كان كل واحد
من تلك القوى مشتغلا بفعل نفسه لم يكن بعضها معاندا الفعل الآخر وأما اذا كانت النفس مبدأ لتلك
القوى ومستعملة لها كان اشتغال كل واحد منها بفعله مضادا أو مانعا لاشتغال الآخر بفعله وبيان ذلك
ان النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية وتلك العلاقة

سبب لتادى انفعالات تلك القوى الى النفس ومبادى انفعالات النفس الى تلك القوى أما الأول فكما اذا
تعلقت القوى الحساسة والشهوانية أو الغضبية بمتعلقاتها وتأثرت عن ذلك المتعلق تأدت الآثار من تلك القوى
الى النفس حتى تمكن ذلك الأثر في النفس فيصير عادة وخلقا وملكة مستقرة وأما الثاني فكما اذا افكرنا في عظمة الله تعالى
حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الأثر يتادى الى القوة المبثوثة في الأعضاء ويحصل بسبب ذلك في الأعضاء آثار مخصوصة
حتى يقشعر جلد الانسان ويقف شعره قال صاحب الصحاح قف شعري اى قام من الفزع واعلم ان الكلام في هذه القوى
وفي كيفية نزول الأثر من النفس اليها وصعوده منها الى النفس سياتى بعد ذلك على وجه اشرح مما هنا ثم لما فرغ
من بيان الأصل ذكر ان تلك الانفعالات الصاعدة تارة والنازلة أخرى تقبل الشدة والضعف ولولا ذلك لما كان بعض
الناس أشد استعدادا للغضب او العفة أو الفجور من البعض ولما كان كذلك دل ذلك على هذه الاستعدادات
راسخة ثابتة في النفس سواء وجدت الافعال أو لم توجد ○ **القسم الثاني** في هذا النمط في احكام الادراك ○

**المسألة الأولى** في ماهية الادراك **إشارة** ادراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك ○
**قلت** انه لما تكلم في وجود النفس وفي تجردها اراد ان يتكلم في عوارضها ثم ان القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الأولى
الى مدركة ومحركة فمن هذا الموضع الذي سماه جملة النمط في بيان القوى المدركة ومن ذلك الموضع الى آخر النمط في بيان
القوى المحركة لكن الحركة الاختيارية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه فيكون التحريك متفرعا على الادراك
ولأجل ذلك ذهب بعضهم الى أنه يجوز خلو بعض الحيوان عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداف والاسفنجات
وان كان هذا المذهب باطلا ولا يجوز خلو الحيوان عن القوة المدركة فلما كان الادراك متقدما على التحريك
طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام في القوة المدركة متفرع على الكلام في حقيقة الادراك فلا جرم تكلم
اولا في ماهية الادراك وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة فنقول هذا الفصل يتضمن مطلوبين احدهما ان ادراك
الشيء لا يحصل الا عند حصول المدرك في ذات المدرك وثانيهما ان ذلك لو ثبت فادراك الشيء هل هو نفس هذا
الحصول أم لا والخائضون في هذه المباحث قلما يميزون بين المطلوبين ونحن نتكلم في المطلوبين معا ثم نرجع الى تفسير
الالفاظ المطلوب الاول في بيان ان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في المدرك والدليل
عليه انا اذا تصورنا امورا لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الاشكال الهندسية
او لا تكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضي كون ذلك المتصور متميزا عن غيره
وكل ما كان كذلك فانه ليس عدما صرفا فان العدم الصرف لا يكون فيه امتياز وتخصيص ولو جاز في المعدوم

١٢١ الصرف فانه يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز في هذه الأمور التي تميز بعضها عن البعض بالبصر (بالتصور)
ان يكون معدوما وذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميز بعضها عن البعض قبل
وجودها بل انما نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه لما لم يكن هناك
ما يشير اليه العقل ويحكم عليه بالامتياز استحال الحكم بكون بعضها متميزا عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء
التي نتصورها لا بد وأن يكون موجودة فظاهر انها لا تكون موجودة في الخارج اذ الكلام مفروض فيه فلا بد وان يكون
موجودة في الذهن فهذه هي الحجة المذكورة في الكتاب ثم ههنا بحثان الأول ان هذه الحجة لا تنتج هو نفس حصول المدرك
في المدرك بل لو انتجت فانما تنتج ان المدرك لا بد وأن يحصل في الذهن فاما ان ذلك الادراك نفس ذلك الحصول أو أمر
الثاني آخر مشروط بذلك الحصول فانه لا يظهر منها ذلك أصلا ان الادراكات التي يمتنع حصولها الا عند حصول مدركاتها
في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن أن يستدل بهذه الحجة على انها عبارة عن حصول صورة المدركات في تلك
القوى لاحتمال أن يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق للقوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية
تحصل بين القوة الباصرة وبين المرئي الموجود في الخارج من غير ان تنطبع صور المرئي في القوة الباصرة أو في محلها
وكذلك القول في السمع والذوق والشم واللمس بل الادراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج لا يتوجه
فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشيء تستدعي وجود ذلك الشيء فاذا لم يكن ذلك الشيء موجودا في الخارج
استحال أن يكون الادراك عبارة عن الاضافة اليه واعلم ان من الناس من انكر توقف حصول الادراك والشعور
على حصول ماهية المدرك في المدرك واحتج على ذلك بحجة عامة في الادراكات العقلية والحسية وبادلة خاصة
تخص كل واحد من تلك الادراكات ○ اما الحجة العامة فهي انه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة
للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة والحرارة والبرودة لزم ان يصير العاقل لهذه الامور حال
تعقله مستقيما مستديرا حارا باردا وذلك باطل لا يقال هذا غير لازم من ثلاثة اوجه احدها انا لا نقول
ان من عقل الاستدارة فانه يحصل فيه الاستدارة نفسها بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها
ومن عقل النار فانه لا يحصل فيه حقيقة النار بل مثالها وصورتها وشبحها الثاني ان النار ليست عبارة عن الشيء
المحرق على الاطلاق بل عن الشيء الذي اذا وجد في الخارج كان محرقا واذا كان كذلك فحقيقة النار
وان حصلت في الذهن لا انها تكون محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة في الخارج ولكنها تكون نارا لانه
يصدق عليها حين ما تكون في الذهن انها ماهية لو وجدت في الخارج لكانت محرقة الثالث انا لا نعني

حصول أمثال ماهية المعلوم فينا إلا كوننا عالمين به وذلك مما لا امتناع فيه لانا نقول أما الأول فهو باطل لأن
الذي سميته بمثال الاستدارة وصورتها اما أن يكون حقيقتها حقيقة الاستدارة أو لا يكون فان كان الأول فمتى
عقلناها فقد حصل فيه هذه الحقائق فيجب أن يكون العاقل للاستدارة مستديرا لأنه لا يفهم من المستدير إلا ما
جعلت فيه الاستدارة وأما ان لم تكن حقيقتها حقيقة الاستدارة لم يكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة
في الشيء العاقل وهو المطلوب وأما الثاني فهو باطل أما أولا فلانا اذا عقلنا هي التي اذا وجدت في الخارج
لزمها الاحراق فلا بد لنا من تعقل الاحتراق لانا علمنا بان شيئا يلزمه شيء آخر بشرط مخصوص متوقف على العلم بحقيقة
اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحتراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل في
ذهننا الاحتراق فيكون الذهن محترقا لانه لا معنى للمحترق الا ما فيه الاحتراق اللهم الا أن تقول انا لا نعقل
حقيقة الاحتراق بل نعقل منه انه الأمر الذي يلزمه اللازم الفلاني عند وجوده في الخارج لكن كلامنا
في ذلك اللازم الخارجي ككلامنا في الأول وبالجملة فتعقل النار يستدعي اما تعقل حقيقتها أو تعقل لازم من
لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال الثاني ان الوجود الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي في
مفهوم كونه موجودا أو لا يكون والأول محال فان لفظ الموجود غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي
باتفاق الحكماء وباتفاق البراهين المذكورة في مواضعها والثاني يبطل عذرهم لأن الذهني اما ان يكون ممكن الاتصاف
بالماهيات المعقولة أو لا يكون فان كان ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة وهو أيضا ممكن الاتصاف بالوجود
فاذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فاذن يجب أن توجد هذه المعقولات
فيه وهذا محال أما أولا فيجب أن يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا متقدرا [illegible] الاشكال
والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه ان يعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة ولانه بدليل انه يعقل ان السواد
مضاد للبياض والعلم بمضادة شيء لشيء علم بنسبة شيء الى شيء والعلم بنسبة شيء الى شيء مشروط بالعلم بكل
واحد من المضافين وأما ثانيا فلانه يلزم ان لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان
الموجود في الذهن لانهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود وهذا مكابرة والذي يقال له من ان الانسان
الذهني كلي فهو كلام جزافي لا حاصل له لأن الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية
فكيف يكون كلية وأما ان لم يكن الذهني ممكن الاتصاف بماهية هذه المعقولات وجب أن لا يكون التعقل
عبارة عن حصول المعقول في العاقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع ان يكون للمعقول والتخيل

انطباع في العقل أو في الخيال وعن الثالث ان المطلوب بالبحث كوننا عالمين بشيء فانه معلوم بالضرورة فلا حاجة فيه الى الدلالة ١٢٢
انما البحث عن ماهية هذا العلم المتفق وهم زعموا انه يعتبر فيه حصول المعلوم في العالم وهنا لم يتعرضوا للاثبات والابطال
وأما الأدلة الخاصة فاحتجوا على ان التخيل لا يمكن أن يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الآلة بان قالوا
لو وجدت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما في جسم أو جسماني أو لا في جسم ولا جسماني والاقسام الثلثة
باطلة أما القول بوجودها لا في محل فلا شبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فاذن بطل القول
بالانطباع أما انه يمتنع أن يكون محلها جسما أو جسمانيا فلوجوه الأول لو كان محل الصورة الخيالية جسما لكان محل
الصورة العقلية التي تثبتونها جسما والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا أبصرنا زيدا أو تخيلنا صورته
يمكننا أن نحكم عليها بانه انسان أو انه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم لشيء على شيء فاذن
ذلك الحاكم بعينه يجب أن يكون متصورا الكلي الطرفين لأن ذلك تصديق فلا بد فيه من تصورين فاذن المدرك
للشخص المعين اما بالابصار أو بالتخيل هو بعينه يكون مدركا للانسان الكلي والفرس الكلي فلو كان محل الصورة الخيالية
جسما أو جسمانيا لكان المتخيل جسما أو جسمانيا ولو كان كذلك لكان المدرك للانسان الكلي أو الفرس الكلي جسما أو جسمانيا
فقد ثبتت الشرطيتان ولقائل أن يقول هذا انما يلزم اذا كان الادراك نفس حصول الصورة فقط فأما
اذا جعلناه مغايرا لم يلزم لاحتمال أن يكون الصورة الخيالية جسمانية ويكون المدرك لها هو النفس وأما كذب التالي
فهو متفق عليه بين الحكماء فيلزم كذب المقدم الثاني هو انا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من زمرد فلو كان التخيل
عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم أو جسماني لكان قد انطبع العظيم في الصغير وانه محال وسيأتي الاعتذارات
عن ذلك ان شاء الله تعالى والجواب عنها الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت ماهية المقدار في جسم لاجتمع
في ذلك الجسم مقداران فيكون قد اجتمع فيه المثلان وهو محال فثبت ان الصورة الخيالية يستحيل حصولها في الجسم
بهذه الوجوه بعضها يستحيل أن يكون حصولها في شيء جسماني وأما ان محل هذه الصورة الخيالية يمتنع أن لا يكون جسما
ولا جسمانيا فلوجوه الأول أن تخيل الجسمية والمقدار اذا استدعى حصول الجسمية والمقدار في التخيل فالشيء
الذي يتخيل الجسمية والمقدار لا بد وأن ينطبع فيه الجسمية والمقدار ولا معنى للهيولى الا الشيء القابل للجسمية
والمقدار فاذن متخيل الجسمية والمقدار وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف الثاني اذا تخيلنا مربعا مجنحا
بمربعين متساويين من كل الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد من المربعين الطرفين فذلك الامتياز ليس في [illegible]
ولا في لوازمها لأن المربعين من حيث انهما مربعان لا اختلاف بينهما في الماهية ولا في لوازمها فاذن ذلك الامتياز

في العوارض والاختلاف اشخاص الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجودا في الخارج لان
الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج فاذن ذلك القابل هو الذهن فلو كان محل كلي
الصورتين شيئا واحدا لاستحال ان يختص احدهما بعارض دون الاخر فاذن لابد وان يكون محل كل واحد من المربعين
مغايرا لمحل المربع الاخر فاذن محل هذه الصورة الخيالية لابد وان يكون منقسما فيكون جسما او جسمانيا فثبت فساد
ان يكون محل الصورة الخيالية جسما او جسمانيا او لاجسما ولاجسمانيا واما الذي يدل على ان الابصار لايستند على انطباع
صور المرئيات في البصر فوجوه الاول انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم في الصغير لايقال هذا منقوض
بالمراة فانا على صغرها تنطبع فيها صورة نصف كرة العالم وايضا فلم لايجوز ان يقال ان العين لاتنطبع فيها الا ما يساويها
في المقدار الا انه تنطبع فيها في اوقات سريعة صور اجزاء المبصر فيظن الانسان انه ابصر كل ذلك المبصر العظيم وان لم يره
دفعة ولهذا وايضا فلم لايجوز ان يقال العين تنطبع فيها صورة تساوي صورة نصف العالم في التشكل وان لم يكن مساويا
في المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لاتنطبع في المراة صور المرئيات واحتجوا
عليه بوجوه منها انه اذا انطبعت صورة شيء في شيء فاذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال ان تتغير موضع تلك
الصورة بتغير شيء ثالث لكن الانسان اذا راى صورة الشجرة في موضع من الماء فاذا انتقل عن مكانه راى صورة تلك
الشجرة في موضع اخر من الماء فاذا تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة في
موضع معين ومنها انه لو كان هناك صورة منطبعة لكانت اما ان تكون منطبعة في ظاهر المراة او في عمقها والاول باطل
لان الناظر يقطع انه ليس يرى صورة المرئي منتقشة في ظاهر المراة بل يرى تلك الصورة كالغائرة فيها ثم انها تتزايد في
الرائي عند قربه اليها وتبعد عنه عند بعده عنها والثاني باطل لان عمق المراة مظلم كثيف لاتنطبع فيه شيء من
الصور وبتقدير ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعا من سطح المراة مع انا نعلم انه ليس للمراة هذا الغور
ومنها ان المراة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه ابطلوا القول بانطباع صور المرئيات في المرايا
واما جوابهم الثاني وهو باطل لان العين يجب ان لاتحس بمقدار نفسها ابدا وان لاتحس بالشيء العظيم ابدا لانه اذا
ابصرت شيئا يساويها في المقدار فاذا ابصرت شيئا اخر فاما ان يبقى في تلك الحالة ابصارها للشيء الاول او لايبقى فان بقي
فقد ابصرت دفعة واحدة اعظم من نفسها مع انه لاتنطبع فيها ما هو اعظم منها فاذن لايتوقف الابصار على الانطباع
وان لم يبق وجب ان لايبصر الانسان قط في عمره شيئا عظيما لانه دائما لايبصر الا مقدار نقطة الناظر واما جوابهم الثالث
فهو باطل ايضا لان الجسم الصغير لايقبل مثل شكل الجسم العظيم في المقدار وان كان يقبل مثله في التشكل فاذن انما



الشكل العظيم من حيث انه عظيم لايقبله الانطباع فبطل القول بالانطباع الثاني ان الرطوبة الجليدية اما ان تكون
ملونة او لاتكون فان كانت ملونة انطبعت الاشباح في ظواهرها ولم تتادى الى ما وراءها لكنهم اتفقوا على انه يجب
تادي الشبحين المنطبعين الى ملتقى العصبتين والا لكنا نبصر الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين
شبح اخر وان لم تكن ملونة كانت شفافة والشفاف عندهم لاتنطبع فيه الصورة فهذه هي الوجوه التي يمكن ان تتمسك
بها مثبتو الانطباع ومعاونه والوجه الذي عليه تعويل المثبتين على انا ندرك ما لاوجود له في الخارج وهو
مبني على نفي المثل الافلاطونية وما قامت الدلالة القاطعة على فسادها والوجوه التي عول النفاة عليها فغير
قاطعة غير محتملة المطلوب الثاني في انه لو ثبت القول بالانطباع فالادراك هل هو نفس الانطباع ام لا وكلام الشيخ
مضطرب جدا في هذه المسئلة اما في هذا الموضع من هذا الكتاب فهو مشعر بالوجهين على ما نقرره عند الخوض في شرح المتن
واما في النهج السابع من هذا الكتاب حيث بين ان تغير العلوم لايقتضي تغير الاضافة فقط بل يقتضي مع ذلك تغير الكيفية
وكلامه يدل على انه نفس حالة اضافية وراء ذلك فالحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة
بل حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامر المنفرد
في الخارج ولنبين هذه الدعوى في جميع اصناف الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك
السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لو كان عبارة عن حصول حقيقة السواد للشيء
لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله لايقال هذا
انما يلزم لو قلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد لشيء كيف كان ذلك الشيء ونحن لانقول ذلك بل نقول
ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجماد لما لم يكن له قوة مدركة لاجرم لم يلزم من حصول السواد له
كونه مدركا لذلك السواد وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد في النفس
عبارة عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا فلان حصول السواد للشيء
انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشيء له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المادة و
هذا المعنى غير ثابت في حصول السواد في الجسم فلا يلزم من حصول السواد للجسم ان يكون مدركا له لانا نقول اما
الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شيء له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شيء له نطق فان كان الادراك
عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك
فقولنا الشيء اذا حصلت له الصورة انه غير مدرك نازل منزلة ما يقال انه حصلت الصورة له وما حصلت له وهذا باطل

وبالجملة الجماد يصدق عليه أنه حصل له حقيقة السواد أو نفس ادراك حقيقة السواد وأما الثاني فهو ظاهر
الفساد أيضا لأن كون النفس عالمة بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها أما أولا فلأنه يلزم أن لا يعتبر في
كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك يقدح في أصل قولهم وأما ثانيا فلأنه يلزم أن يكون
النفس أبدا عالمة للسواد وليس أيضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لأن السواد الحاصل فيها يجب أن يكون مثلا بالسواد
للسواد الحاصل في الجسم وإلا لم يكن العالم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد في الذهن وذلك اعتراف بفساد
قولهم فلا بد هو أمر زائد على ذات النفس وذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بأن العلم بالسواد مغاير
للسواد وللنفس التي انطبع السواد فيها وهو المطلوب وأما الثالث فهو ركيك لأن السواد المنطبع في الذهن
اما أن يكون مشاركا للسواد الخارجي في تمام الماهية أو لا يكون فإن لم يكن فهذه الصورة الذهنية فضلا عن أن يقال
أن حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك الماهية وإن كان لا يخلو اما ان يكون العلم عبارة عن تلك الصورة
أو عن أمر زائد على تلك الماهية انتزع عنها أو عن أمر حصل هناك والأول باطل والثاني باطل لأنا نعلم بالضرورة زائدهم قد
أن العلم ليس أمرا زائدا عدميا وأيضا فبتقدير ذلك يكون هذا اعترافا بأن العلم ليس نفس حصول الماهية بل
هو أمر زائد عليه ويكون ذلك نزاعا في أن ذلك الزائد عدمي أو وجودي وذلك بحث آخر وإذا أبطل لكن م
القسمان لم يبق إلا الثالث وهو أن يكون العلم عبارة عن أمر زائد على حصول تلك الماهية في العقل واعلم أن الفلاسفة
المتقدمين لما ذهبوا إلى أن العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم علموا أنه لا بد لهم من الفرق بين حصول
السواد المعقول في العقل وبين حصول السواد في الجدار فلم يجدوا فرقا بين الأمرين إلا أن قالوا السواد إذا حل
في العقل اتحد بالعقل واتحد العقل به وأما السواد الحال في الجدار فإنه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به
والشيخ قد أجاز القول بالاتحاد في كتاب المبدأ والمعاد في الفصل الذي بين فيه أن الباري عاقل ومعقول
واستدل على الاتحاد بأن المعقول لو لم يتحد بالعاقل استحال أن يعقل العاقل المعقول لأن العاقل إما القول م
أن يكون هو الهيولى أو الصورة الحالة فيها أو مجموعهما وأبطل أن يكون العاقل هو النفس بأن قال لو عقلت النفس
السواد لأن السواد حل فيها لعقل الجماد سواد لأن السواد حل فيه وقرر ذلك غاية التقرير فقد ظهر أن القول
بأن العلم هو نفس الانطباع لا يمشي إلا مع القول باتحاد العاقل بالمعقول ثم إنه رجع عن القول بالاتحاد في
هذا الكتاب واعترف أنه من الخرافات والجمع بين القولين مشكل بلى من قال العلم نفس الانطباع لا بد له من
القول بالاتحاد ليتم له الفرق بين حصول السواد في النفس وبين حلوله في الجسم الذي هو فيه ومن نفى الاتحاد

فلا بد له من القطع بأن العلم أمر وراء الانطباع واعلم أن الكلام في أن العلم بالسواد مثلا ليس نفس حصول السواد للشيء ٧٤
وإن كان المعقول لا يتحد بالعاقل أظهر من أن يحتاج في إبطاله إلى فصل بسيط وتقرير بل كان من الواجب أن يكون فساد
هذا المذهب وأمثاله معلوما بالضرورة وإنما دعت الحاجة إلى تطويل القول فيه لجهل المقلدة وإصرارهم على تقرير
كل ما يحدثونه في كتب من يعتقدون فيه بكل ما أمكن أن ينطلق اللسان به وإن كان فساده معلوما بالضرورة
على ما عرف الحجة الثامنة من الدليلين العامين على إبطال ما قالوه أنه لو كان حقيقة العلم والإدراك عبارة عن حصول
شيء لشيء لكنا إذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا حال في الجسم واعتقدنا فيه أنه جزء السواد وجب أن يقطع
حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد لأنه إذا كان لا حقيقة للعلم إلا حصول السواد لذلك الموجود فمتى
عرفنا ذلك عرفنا أنه حصل ما هو حقيقة العلم لكنا نعلم بالضرورة أن الأمر ليس كذلك فإنا بعد العلم بأنه تعالى ليس
بجسم ولا حال في جسم يصح منا الشك في أنه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره أم لا فعلمنا أن كون الشيء
شاعرا بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والله أعلم وأما الوجه الذي يخص الإدراكات العقلية فهو أن يقول
لا شك أنا قد نعقل أنفسنا فإما أن يكون تعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا أو أمرا زائدا عليها والأول باطل من وجوه الأول
أن تعقلنا لذاتنا إن كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا إما أن يكون نفس علمنا بذاتنا أو لا يكون فإن كان الأول وجب
أن يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم أن يدوم علمنا بعلمنا بذاتنا بدوام ذاتنا ثم إن المراتب في هذه العلوم
غير متناهية فيلزم أن تكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة وأما إن قيل إن
علمنا بذاتنا هو غير علمنا بذاتنا فالكلام عليه مثل الكلام على القول الأول بأن علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسيأتي ذلك
الثاني أن علم الشيء بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم على الإطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم لأن
الشيء الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشيء للشيء أعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام
بل النفس جوهر قائم بذاته فباعتبار أن هويته المجردة حاصلة لشيء يكون معقولا وباعتبار أن هويته المجردة
قد حصل لها شيء يكون عاقلا وباعتبار أن هويته مجردة كان عقلا فالمجرد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا
ومعقولا وقد يكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع في بديهة العقل ألا ترى أنا بعد تصور المحرك والمتحرك
لا نعلم أن أحدهما مغاير للآخر إلا بالبرهان ولو كان ذلك ممتنعا في البديهة لما احتيج فيه إلى البرهان وإذا ثبت
أنه غير ممتنع في البديهة والحجة عليه ذكرناها في بيان أن إدراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك
سابقة له وجب الجزم به ثم لئن وقعت المنازعة في أن حصول الشيء للشيء يقتضي المغايرة لكنا نقول

كل شخص لا بد وان يزيد على ما له من الماهية بامر زايد وهو تشخصه فيكون هناك ماهية وتشخص ومجموع حاصل منهما
وهو الشخص واذا كان كذلك امكن أن يقال ان ذلك الشخص حصلت له تلك الماهية لان الماهية لما كانت جزءا من ذلك
الشخص والجزء مغاير للكل لا جرم صح أن يقال ان تلك الماهية حاصلة لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا أن نعقل
ذاتي وذاتك فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول أما الاول فغير صحيح الا نسلم ان حصول الشي للشي اعم من حصوله لغيره
لذلك اضافة الشي الى الشي أعم من اضافته الى غيره بل ايجاد الشي بالشي اعم من ايجاده بغيره فكما ان هذا القدر
لا يقتضي صحة كون الشي مضافا الى نفسه وموجبا لنفسه أو حالا في نفسه أو محلا لنفسه أو مقدما على نفسه أو متأخرا
عن نفسه بل كان فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة فكذا هنا واما قوله فهذا الشي كما يعتبر انه لذاته عاقل بما
يعتبر انه لذاته فهو معقول فجوابه ان المفهوم من هذه العبارات ان كان واحدا كان لفظة العقل والمعقول والعاقل
الفاظا مترادفة وشرح الالفاظ المترادفة لا يليق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى والفلسفة القصوى
الذي عند ذكرها تقشعر الجلود وتبلغ القلوب الحناجر بل لو كان مفهوما واحدا لاستحال أن يصدق لفظ منها الا
ويصدق الاخر وكان يجب أن يكون كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطاء وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات
واحدا فقد بطل قولكم ان عقل الشي لذاته نفس ذاته وأما قوله فيجب منا ان نتشكك في ان الشي الواحد هل هو
محرك لذاته فجوابه ان ذلك انما يصح لان المفهوم من المحركية غير مفهوم المتحركية وكيف نعقل ذلك لان المحركية من
مقولة أن يفعل والمتحركية من مقولة أن ينفعل فلما اختلفا المفهومان صح ان نتشكك في انهما هل يجتمعان في الذات
الواحدة أم لا واما هنا اذا كان مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية والعقلية فكيف يصح قياس احدهما على الاخر للمعقولية
بل لو قالوا حقيقة العاقلية والمعقولية والعقلية امور زايدة على الذات فحينئذ يصح هذا الكلام الا انه
يصح مطلوبا في هذا المقام الا ذلك واما قوله الماهية جزء من الشخص فيكون مغايرا له فيصحح الاضافة فجوابه
هب ان هذا العذر استمر في علم الشخص بماهيته الا انه لا يمشي في علمه بذاته المخصوصة وعلى انه فيه اعترافا بان
العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة مخصوصة بين الماهية وبين ذلك الشخص حصلت فيها بعد ذلك التشخص واعلم
انه لولا ولوع الناس بالعشق لكل كلام هاير لا يحصلون حقيقته والا لما احتيج الى الكلام على قولهم ان الشي
المجرد الذات عاقل ومعقول وعقل من غير تعدد صفاته ٥ واما القسم الثاني وهو ان يكون علم الشي
بذاته زايدا على ذاته فذلك الزايد اما ان يكون صورة متساوية لماهية ذلك الشي او لا يكون والاول باطل
لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس حلول احدهما في الاخر أولى من العكس فثبت الثاني وذلك يقتضي القطع



بانه ليس علم الشي بذاته عبارة عن حصول ذاته أو حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب وأما بيان
ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن حصول هذه الصورة في الخيال لانها عندهم حال ما يكون موجودة
في الخيال لا يكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا اطلع عليها الحس المشترك فوجب أن لا يكون ادراك
ادراك هذه الصور نفس حصولها في الخيال لا انا لم يدر لها الا انه ليس من القوى المدركة الا انا نقول لا يصدق
على الخيال انه ليس يتخيل صورا لهذه الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها تبينا ان الادراك ليس نفس التخيل
فكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه وأما بيان ان الابصار ليس عبارة عن ادراك مجرد الشبح المنطبع في
الشيخ نص في الشفاء على ان الاشباح تنطبع في الجليدية مع ان الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبتين
وذلك يدل على ان الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وايضا فالقوة الباصرة لا تدرك ما في التجاويف اللون
والشكل والمقادير مع ان المقارنة حاصلة هناك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع فقد ثبت بهذه الوجوه
ان الابصار ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انها نسبة اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا أبصرنا ولما
كان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه وان الذي يقال ان المبصر ليس هو نفس الموجود في الخارج بل هو غير مبصر
أصلا وانما المبصر مثاله وشبحه فانه تشكك في أجلى العلوم الضرورية واقوالهم وامثال هذه الكلمات يجب ان
لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن أن يجعل مواضع البحث والتدقيق وهذا الكلام في الادراك
والشعور ٥ ولنرجع الى شرح المتن أما قوله ادراك الشي هو أن يكون حقيقته فاعلم ان البحث من وجهين الاول
ان قوله ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشعر بان الادراك أمر وراء حصول نفس الصورة
لانه اعتبر في الادراك الحضور عند المدرك فاذا لم يكن الادراك نفس الحضور لم يكن المدرك الا الذي حضر عنده شي
فيصير معنى قوله حقيقته متمثلة عند المدرك حقيقته حاضرة عند الشي ومعلوم ان ذلك خطاء وكذلك قوله يشاهدها
ما به يدرك اضافة المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة لتلك المتمثلة فظهر
ان اللفظ هنا مشعر بكون الادراك أمرا مغايرا للتمثيل والحضور وكلامه في اكثر المواضع يقتضي كون الادراك نفس التمثل
الثاني ان قوله حقيقته متمثلة يستدعي بحثا عن التمثل فانه ان عنى به انه يحصل مثل المعلوم في العالم حتى ان من
علم البحر والجبل حصل فيه ما ماثل البحر والجبل وذلك معلوم البطلان بالضرورة وان عنى غيره فلابد من بيانه
لا يقال معناه انه يحصل فيه مثاله والفرق بين المثل والمثال ظاهر لان الانسان المنقش على الحائط مثال الانسان
الطبيعي وان لم يكن مثلا له لانا نقول المثال ما يماثل المثل من وجه ويخالفه من وجه فالانسان المصور على الجدار

ما تثل للانسان الطبيعي في الشكل من وجه ومخالف له في ساير الاعتبارات وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
فاذا اعقلنا شيا وحصل في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال
وان كان مخالفا له من بعض الوجوه وجب ان لا يكون وجه المخالفة معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه
مع ان مثاله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل أصل القاعدة وأما قوله فاما أن يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة
الشي الخارج عن المدرك اذا ادركه فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال
الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة ما لا يتحقق أصلا او يكون مثالا لحقيقتها مرتسما
في ذلك المدرك غير مباين له وهو الباقي فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصور الذهنية وقد قررناها
وقوله او يكون مثالا لحقيقته مرتسما هذا موضع البحث فانه يقال ان اردت بالمثال المثل فقد أبطلناه وان
اردت به غيره فلخصه ليكون الكلام بالنفي والاثبات واردا على تصور محصل ثم لقايل أن يقول لا نعني بالجهل
الا ما يحصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان جهلا
وان كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارج فلم لا يجوز أن يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة
المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وايضا فلم لا يجوز أن يقال ان الصور التي نتعقلها ونتخيلها وان لم تكن
حاضرة عندنا الا انها موجودة في أنفسها اما أن تكون قايمة بانفسها على ما يقول به أفلاطون واما ان تكون مرتسمة
في شي من الاجرام الغايبة عنا هذا وان كان مستبعدا لكنه بالقياس الى التزام ان الاثر الحاصل عند تعقل السماء
في الذهن مساو لنفس السماء حتى العرض القايم بالجوهر المحسوس مساويا للجوهر القايم بالنفس من كل الوجوه أمر سهل غير
مستبعد وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** في بيان درجات الادراكات في التجرد **تنبيه** الشي قد يكون
محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا **قلت** لما تكلم في أصل الادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعين
اما أن يدرك بحيث يمنع نفس ادراكه من ذلك والاول لا يخلو اما أن يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود ذلك
المدرك في الخارج أو لا يتوقف فهذه اقسام ثلثة أولها الادراك الذي يجتمع فيه الامران وهو أن يكون
ما يمنع من الشركة ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج وهذا هو ادراك الحس فاني اذا ابصرت زيدا
فالمبصر يمنع لذاته من أن يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا الابصار لا يحصل الا عند حصول المدرك في الخارج
وثانيها أن يحصل فيه احد الوصفين دون الثاني فيكون مانعا من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي
وهو التخيل فاني اذا شاهدت زيدا ثم غاب فاني اتخيله على ما هو عليه من الشخصية فنفس ما تخيلته يمنع من الشركة



واما هذا الادراك فانه لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج فاني يمكنني أن اتخيله بعد عدمه وثالثها ان يخلوا
عن الوصفين جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك في الخارج وهو المسمى بالادراك العقلي
فان قيل ادراك الوهم خارج عن هذا التقسيم قلنا تقسيمنا تناول الادراكات الاشخاص والوهم غير متعلق بالاشخاص
فلا تقدح فيما ذكرنا واذا عرفت صحة الحصر فلنتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول اما الادراك الحسي والخيالي
فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة معينة والاعراض مشخصة وذلك لانه متعلقهما ان كان هو الماهية
من غير قيد زايد كان متعلق كل واحد منها امرا لا يمنع نفس تصوره من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذي بيناه
بالادراك العقلي وان كان هو الماهية مع قيود ابن شخصة فذلك هو الذي اردنا بقولنا انهما لا يتعلقان
بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة جزئية ولاعراض جزئية واما الادراك العقلي فانه يجب أن يكون مجردا
عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركا فيها بين كل تلك الامور ولقايل أن يقول
ما ذكره لا يقتضي كون الكلي موصوفا بعارض جزئي ولا يلزم من هذا القدر أن لا يكون ملحوقا بشي من العوارض لان
العوارض الجزئي اخص من مطلق العارض ولا يلزم من بطلان العام بطلان الخاص فلم لا يجوز أن يكون الكلي
ملحوقا بلواحق كثيرة كلية وهذا البحث وان كان مفيدا الا ان هنا بحثا اخر قريبا من ذلك وهو اكثر فايدة منه وذلك
انه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضع لان العقل ينتزع من الاشخاص الجزئية صورة كلية مجردة عن جميع اللواحق
والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين احدهما ان الصورة التي تحصل في العقل لا بد وان تكون صورة جزئية
حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فتتشخص تلك الصورة بحلولها في تلك النفس ومقارنتها لساير الصفات
القايمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان الموجودة في الخارج غير موصوفة بشي من هذه الصفات و
لو كانت هذه الصفات داخلة في ماهية الانسان لاستحال الانفكاك عنها فاذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقال ان
العقل يقدر على ان ينتزع عن المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض والعلايق مع انا بينا ان تلك الصورة
موصوفة لا محالة بهذه العوارض الثاني وهو ان مدرك العقل انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه
الصورة الموجودة في العقل غير مشترك فيها بين الاشخاص فانما لم تستحضر انسانا فان كيف يجوز ان يقال العلم القايم
بنفس زيد جزء من ماهية جميع أشخاص الناس مع انهم كانوا موجودين قبل وجود هذه الصورة وسيكونون
موجودين بعد عدمها فثبت ان الصورة الموجودة في العقل يستحيل أن تكون مجردة عن جميع اللواحق الخارجية
وان يكون كلية مشتركا فيها بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية ومباينة في ساير الاعتبارات

من الشكل والوضع والمقدار وما به الاشتراك مغاير لا محالة لما به الامتياز فالانسانية مغايرة لا محالة للاشكال
والمقادير ثم ان الانسان الطويل مثلا موجود في الخارج وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطول ولما كان
المركب موجودا في الخارج كانت المفردات موجودة ايضا فاذن الانسان من حيث هو انسان موجود في الخارج
وهو ايضا في نفسه مجرد عن اللواحق لان ما به الامتياز اذا كان خارجا عما به الاشتراك كان الانسان الذي به
الاشتراك من حيث انه انسان فقط لا طويلا ولا قصيرا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان فقط واذا عرفت ذلك
فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلي المجرد لا لان العلم في ذاته كلي او مجرد بل لان المعلوم
به كلي ومجرد فلهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز تعويلا على فهم المتعلمين فلما
نظر المتاخرون في كلامهم فلم يفهموه ولم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر كما ظنوه
بل التحقيق ما ذكرناه ولنرجع الى شرح المتن اما قوله قد يكون محسوسا عند ما نشاهد فاعلم انه لما كان اظهر
الادراكات وابلغها الحسي ويليه التخيل واخفاها الادراك العقلي لا جرم بدا الشيخ بذكر المحسوس وثنى بالتخيل
وثلث بالعقل ولما كان اظهر الادراكات الحسية الابصار لا جرم ذكر في مثال الادراك الحسي الابصار واما قوله
قد يكون معقولا عند ما يتصور فاعلم ان ذلك بيان منه لكون المدرك بالادراك العقلي امرا مشتركا فيه بين الاشخاص
واما قوله وعند ما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته فاعلم انه لما ذكر اقسام الادراك شرع
في ذكر احكامها وبدا باحكام ما بدا به في التقسيم وهو الحساس فذكر ان الشيء انما يكون محسوسا عند ما غشيته
الغواشي الغريبة عن ماهيته ثم فسر الغواشي الغريبة بانها لو ازيلت عن الشيء لم تؤثر تلك الازالة في تلك الماهية
وهذا التفسير يتناول لجميع العوارض مفارقة كانت او لازمة وسواء كانت لازمة للوجود او للماهية فان زوال
شيء منها لا يؤثر في ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد تزول عن الشيء مع بقائه والصفات اللازمة للشيء
لا يكون زوالها سببا لزوال الماهية بل زوال الماهية يكون سببا لزوالها ثم انه لما ادعى ان الشيء انما يكون
محسوسا عند ما يكون موصوفا باللواحق الغريبة برهن على ذلك بان الحس لا يتناول الانسان الا مع اين وكيف
ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيرها لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته لان ما به الاشتراك لا يتغير حاله
عند تغير ما به الاختلاف فهذه الامور عوارض غريبة عن الانسانية مع انه لا يتعلق الا مع هذه الاشياء ثم بين
بعد ذلك ان الحس الظاهر مع انه لا يتعلق بالشيء الا عند كونه موصوفا بهذه العوارض لا يتعلق به الا عند
علاقة وضعية وهي كون المرئي حاضرا مقابلا للرائي وان لا يكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرائط



واما قوله واما الخيال الباطن فيتخيله فاعلم ان معناه ما قررناه ان الخيال لا يستخلص الماهية الا مع العوارض التي باعتبارها
يتشخص ويمتنع حمله على كثيرين ولكن يمتاز هذا النوع عن الادراك عن ذلك النوع بانه لا يتوقف على وجود المدرك
في الخارج والنوع الاول يتوقف عليه واما قوله واما العقل فيقدر على تجريد الماهية فاعلم ان تفسيره ما قدمناه
من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص المختلفة فهذا العلم هو التعقل وذلك المشترك هو المعقول
فاقتدار العقل على ادراك ذلك القدر المشترك مع قطع النظر عن الصفات التي بها وقع الاختلاف هو المعنى
عمله
باقتداره عن التجريد وهو العمل الذي عمله بالمحسوس حتى جعله معقولا واما قوله فاما ما هو في ذاته بري عن الشوائب
المادية واللواحق الغريبة فاعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلائقها فاذا كانت
الماهية مادية احتاج العقل في تصيرها معقولة الى ان تجردها عن المادة واذا كانت مجردة لذاتها عن المادة
وعن علائقها لم يكن به حاجة الى ان يعمل به عملا لاجله يصير معقولا لانه اذا كان المانع عن المعقولية حاصلا
لا كان معقولا في ذاته بل ربما احتاج الشيء الذي يعقله الى عمل لاجله يستعد ان يعقله وهو الفكر والتامل
فان قيل قولكم المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلائقها فيه بحث وذلك انه يجب علينا تلخيص المراد
من المادة حتى ننظر انه هل يمكن جعلها مانعة من المعقولية او لا فنقول ان ماهية الشيء اذا كانت مؤلفة
من محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لا بد وان يكون
ذلك الخشب متشكلا بشكل مخصوص والشكل حال في الخشب والخشب مادة للسرير والشكل صورة فقد حصل
ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سواء كان المحل محسوسا كما ذكرناه او معقولا كالهيولى الاولى التي
تثبتها الحكماء للجسم وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى الاولى او مقوما له كالموضوع والعرض واذا عرفت ذلك فنقول
ان ذلك المحل له ماهية يمكن ان يكون معقولة فتعقلها لا ينافي تعقل ماهية ما يحل فيها فان من صدق كون
الخشب متشكلا ولا بد وان يكون هو بعينه متصورا الماهية ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت احدهما
للاخر فان التصديق بثبوت شيء لشيء يستدعي تصور كل واحد من الطرفين واذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان تكون
معقولة وثبت ان تعقلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يجعل من كون الشيء معقولا وثبت
ان المادة لا معنى لها الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة عن المعقولية فنقول في الجواب انه متى ثبت
انه لا معنى للتعقل الا حصول ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة من المعقولية وانه لا مانع
من المعقولية الا المادة وبيانه ان الشيء اذا كان قائما بذاته حقيقته حاصلة لذاته فكل ما هو حقيقته حاصلة له

لشيء كان حقيقته معقولة لذلك الشيء بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المعقول للعاقل فاذن كل ما كان قائما بذاته
فانه لا بد وان يكون حقيقته معلومة لذاته واما كل ما يكون قائما بغيره فانه لا بد وان لا يكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره
بغيره واذا لم يكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عالما بذاته فقد ظهر من هذا ان كلما كان موجودا قائما بذاته
فانه معقول لذاته أي يكون ذاته عالما بذاته وان كلما يكون موجودا في محل فانه لا يكون معقولا أي لا يكون ذاته
عالما بذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلائقها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة في كونه معقولا الى عمل
يعمل به حتى يصير معقولا بل قد يحتاج بعض ما يعقله الى عمل يعمله حتى يستعد به لان تعقله فان غيره اذا اراد
ان يعقله فانه ربما احتاج الى فكر وتأمل واكتساب صورة حتى يصير عاقلا له واما ما هو فانه لا يحتاج في تعقله
لذاته الى تأمل ونظر ولا الى اكتساب صورة فانا قد بينا ان تعقل الشيء لذاته نفس حضور ذاته واما الذي لا يكون
مجردا عن المادة فانه لا يكون معقولا لذاته بل لا يمكن أن يصير ذاته عالمة بذاته بل لا يمكن أن يصير معقولا
لا لغيره وذلك الغير يحتاج في صيرورته عاقلا له الى تأمل ونظر واكتساب صورة فلا جرم انه متى ثبت القول
بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت ان الماهية مانعة من التعقل وانه لا مانع له منه الا المادة
واذا كان امران ايدا اعلميه فسواء اثبتنا الصورة الذهنية او لم نثبتها لم يجز ذلك ○ **المسئلة الثالثة**
في الحواس الباطنة ○ **إشارة** لعلك تنزع الآن الى ان نشرح امر القوى الدراكة **قلت** انه لما تكلم
في الادراك وفي اصنافه اراد بعد ذلك ان يتكلم في القوى المدركة وبدا اولا بالقوى الجسمانية وترك الحواس
الظاهرة اما اولا فلان الحواس الظاهرة لا نزاع في وجودها في الجملة وانما النزاع في تفصيل القول في كل واحد
منها بخلاف القوى الباطنة فان النزاع واقع في وجودها واما ثانيا فانه الغاية في البحث عن الحواس الظاهرة
الا في معرفتها فقط واما البحث في القوى الباطنة فانه ينتفع بها في البحث عن احوال النبوة والوحي وفي الاخبار
عن الغيوب على ما سياتي في النمط العاشر من هذا الكتاب فلا جرم اهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم
في القوى الباطنة ○ واعلم ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات خمس وبيانه على سبيل الحصر ان القوى الباطنة
الدراكة للجزئيات اما ان تكون مدركة فقط واما مدركة ومتصرفة او متصرفة ايضا فان كانت مدركة فقط فاما
أن يكون مدركة للصور الجزئية مثل تخيلنا لصورة زيد بعد غيبته عنا او مدركة للمعاني الجزئية مثل ادراك
الولد منا الصداقة التي بينه وبين شخص معين والعداوة التي بينه وبين شخص آخر معين ولكل واحد
منهما تليه قوة اخرى هي خزانتها والقوى المدركة لصور المحسوسات هي المسماة بالحس المشترك والقوة

التي تكون خزانة لها هي المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسماة بالوهم والقوة التي تكون خزانة
لها هي المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفة فهي التي تسمى متخيلة عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل
اياها فهذا تفصيل القول في افادة تصور هذه القوى وبقي النظر بعد ذلك في امرين احدهما اقامة البرهان على
وجودها فان هذه الصفات بين لا بد ما كانت وان كنا نعلم وجودها الا انه من المحتمل ان يكون هناك قوة واحدة تحصل
لها هذه الادراكات المختلفة بحسب الالات المختلفة وثانيهما معرفة مواضعها ○ ولنرجع الى شرح المتن اما قوله لعلك
تنزع الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن احق شرح وان نقدم شرح امر القوى المناسبة فاعلم انه لما كان
ادراك الحواس الظاهرة اظهر الادراكات فكل ما كان اقرب اليها كان اظهر وقد عرفت ان التعليم الجيد ان يبتدأ
من الاظهر مترقيا الى الاخفى لا جرم قدم اثبات القوة المناسبة للحواس الظاهرة وهي المسماة بالحس المشترك على ساير
القوى واما قوله أليس قد يبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل
المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير
كالنقطة لا كالخط فبقي اذن في بعض قواك هيئة ما انفعل بها اولا وارتسم واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك
قوة قبل البصر تؤدي اليها البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام اقامة
الدلالة على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور الاشياء المحسوسة بالحواس الخمس والدليل
على ثبوتها انا نرى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد لا بد
وان يكون له وجود فان العدم الصرف لا يكون مشاهدا محسوسا لكنه ليس بموجود في الخارج فهو اذن موجود
في قوة من قوى من ابصر ذلك وليس محله البصر لان البصر انما يرتسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج وهذا الخط
لا وجود له في الخارج فاذن لا بد من قوة اخرى وليست هي النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية في جوهر
النفس فهي اذن قوة اخرى جسمانية وهي المسماة بالحس المشترك لان هذه القوة انا ابصرت النقطة على شكل الخط لانه
تحصل فيها صورة تلك النقطة عند كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصل فيها صورة كونها في مكان آخر يلي
المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة احست تلك القوة بذلك الشيء كالخط وللقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا في الخارج بيانه انه يحتمل ان يقال ان القطرة حين ما تكون في مكان فان الهواء المحيط
به تتشكل بشكله ثم انها اذا انتقلت وحصلت في جزء آخر من الهواء يلي الجزء الاول فانه تتشكل ذلك الجزء من الهواء
بذلك الشكل قبل زوال ذلك الشكل عن الجزء الاول من الهواء وهذا القول في ساير الاجزاء الهوائية المتجاورة

لا جرم رأيت القطرة خطا مستقيما وهذا غير ما ذكرتموه في سبب ادراك الحس المشترك تلك القطرة على سبيل الخط
وبالجملة فهم مطالبون باقامة البرهان على ان ما ذكروه في الحس المشترك لا يكون مثله في الهواء ثم انا سنبين ان الاحتمال
الذي ذكرناه اولى من الاحتمال الذي ذكروه لانه لو جاز في بعض ما نشاهده ان لا يكون موجودا في الخارج لجاز
مثله في جميع المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات وهو سفسطة وجهالة لا يقال ان الهوا
شفاف لا يتلون بلون غيره اذ لو جاز ذلك لوجب في الهواء المحصور بين جداري الصفة ان يتلون بلون ذلك
الجدار وايضا فبتقدير المساعدة على ذلك لكن حصول ذلك الشكل في ذلك الهوا معلول لحصول تلك القطرة فيه
فوجب ان يزول ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند خروج تلك القطرة منه لوجوب زوال المعلول عند زوال
العلة لانا نقول اما الاول فلا نسلم ان الشفاف لا يتلون بلون غيره واما الهوا المحصور بين جداري الصفة فنقول
لم لا يجوز ان الهوا انما يتلون بلون الجسم الاخر اذا كان ملتصقا به اما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم
نقول الهوا الملتصق بالجدار متلون بلونه ونحن لا نميز بينهما لاشتباههما في اللون واما البعيد عن الجدار فلم يتلون
بلونه لما ذكرناه من العلة وايضا فهذا الكلام لا يستقيم على اصولهم لان الرطوبة الجليدية اما ان تكون شفافة او لا تكون
فان كانت شفافة مع انها قابلة للاشباح فقد بطل قولهم ان الشفاف في محلية لاجل محال وانه يلزم ايضا ان
لا تتادى الشبحان الى ملتقى العصبتين الذي يحمل الروح الباصرة واما الثاني فهو ضعيف ايضا لان كون صورة القطرة
في المحسوس انما حصلت في الحس المشترك لاجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع هذا فقد جوزتم بقاء تلك الصورة المحسوس
في الحس المشترك عند خروج تلك القطرة من موضع ذلك الهواء واذا جاز ذلك في الحس المشترك فلم لا يجوز مثله في الهوا
ثم لو وقعت المساعدة على ان هذا الخط لا وجود له في الخارج فلم لا يجوز ان يكون محله البصر قوله وانت تعلم ان
البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل فيقال ان علمنا بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل لم يستند الى برهان قاطع
بل الى الاختبار والتجربة انتهى هنا الا بعد العلم بان المدرك للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لانا متى
جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل فاذن لا نعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل اذا علمنا ان المدرك
للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلو استفدنا العلم بان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر من العلم
بان البصر لا يدرك الا المقابل لزم الدور وانه باطل فثبت انه لا يمكننا القطع بان المدرك للقطرة على صورة الخط
ليس البصر واذا لم يمكن اثبات ذلك سقط ما قالوه ثم ان وقعت المساعدة على ان المدرك لذلك ليس البصر
فلم لا يجوز ان يكون هو النفس قوله لانه لا ينطبع فيها الصورة الجزئية الجسمانية قلت سيأتي بطلان ذلك فيما بعد



اما قوله وعند لا قوة تحفظ مثل المحسوسات عند الغيبة مجتمعا فيها فاعلم ان المقصود من ذلك اثبات القوة الثانية
من القوى الباطنة وهي الخيال وهي التي تكون خزانة الحس المشترك فان المحسوسات اذا كانت حاضرة انطبع
صورها في الحواس ثم يوجد مثل تلك الصورة في الحس المشترك ثم توجد مثل تلك الصورة في الخيال الذي هو
خزانة الحس المشترك فاذا غابت المحسوسات انمحت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ولكنها تكون باقية في الخيال
فاذا اخذ الحس المشترك في مطالعة تلك الصورة المخزونة في الخيال صارت تلك الصورة متخيلة بالفعل مثل اذا
استحضرنا في خيالنا صورة زيد الغايب عنا واذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك الصورة المخزونة في الخيال بقيت تلك الصورة
غير مشعور بها فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا لمثل المحسوسات واعلم انهم استدلوا على ان هذه القوة مغايرة
للحس المشترك من وجهين الاول ان الحس المشترك يجب ان يكون قابلا لهذه الصورة والخيال لا بد وان يكون حافظا
فيجب تغايرهما الحجة ومثال فان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
والمثال فلان الماء له قوة قبول الشكل وليس له قوة الحفظ واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان الخيال الذي
جعلوه حافظا لهذا المثال لا بد وان يكون قابلا لها لان ما لا يقبل الشيء يستحيل ان يحفظه وعلى هذا ابطل قولهم
ان القوة الواحدة لا تكون مبدا للقبول والحفظ واما قوله الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيأتي ابطاله وهو
ايضا منتقض بالحس المشترك فانها قوة واحدة مع انها تدرك المبصرات والمسموعات والملموسات فهذه الواحدة صدرت
عنها ادراكات مختلفة وايضا فالنفس الناطقة جوهر بسيط مع انها قابلة للصور العقلية ومتصرفة في البدن واما
الثاني فهو ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت حكم في صورة واحدة ثبوت مثله في كل الصور الثاني قالوا الصورة الخيالية
متى حصلت في الحس المشترك كان الانسان مستحضرا لها شاعرا بالفعل بها واذا كان كذلك وجب ان لا يكون
تلك الصورة حاصلة في الحس المشترك عند غفلتنا عنها ثم انها اما ان تكون موجودة في قوة اخرى تكون خزانة
او لا يكون فان لم تكن وجب ان لا تعود تلك الصورة والخيالية الا بتجشم كسب جديد ومعلوم انه ليس كذلك
فاذن تلك الصورة مخزونة في قوة اخرى وهي الخيال وهذه الحجة ايضا ضعيفة لانها بناء على انه لا معنى لشعور
الحس المشترك بتلك الصورة الخيالية الا حصولها فيه وقد بينا ان الامر ليس كذلك في الخيال وان الشعور والادراك
حالة اضافية وكيف لا نقول ذلك وهذه الصورة اذا كانت حاصلة في الخيال لم يكن شعورنا بها ولولا ان الشعور
امر وراء حضورها والا استحال ذلك فهذا برهان قاطع على فساد ما قالوه واذا ثبت ان الشعور امر وراء
حضورها فحينئذ يبطل اصل هذه الحجة لان على هذا التقدير يجوز ان تكون تلك الصورة حاصلة في الحس المشترك ابدا

حاضرة فيه دايما لانه متى حصل الحالة المسماة بالشعور حينئذ حصل الشعور والا لبقيت مغفولا عنها لا تكون
الا موجودة في الحس المشترك فلم لا يجوز ان يكون موجودا ايضا في الخزانة قوله لو كان كذلك لما عاد الا بتجشم كسب
جديد فنقول لا نسلم وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه ليس للنفس الناطقة خزانة تبقى الصور العقلية المغفول عنها
مخزونة فيها بل يقولون النفس الناطقة اذا طلبت تلك العلوم فاضت عليها تلك العلوم من واهب الصور فاذا الطلب
تحصيلها الىحث عنها من غير ان تبقى مخزونة في خزانة اصلا فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الحس المشترك الثاني ان الحس
المشترك اذا زالت الصورة عنه وبقيت مخزونة في الخيال فانه يكون متمكنا من استعادة تلك الصورة من تلك الخزانة
فاذا جاز ان يكون للحس المشترك ملكة الاتصال بتلك الخزانة حتى يستعيد من تلك الخزانة تلك الصورة من غير تجشم كسب جديد
فلم لا يجوز ان يثبت له ملكة الاستعداد من غير الخزانة بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج الى اثبات هذه الخزانة الثالث
ان حامل القوة الخيالية جسم في معرض التغير فينتقص تارة ويزداد اخرى ومتى وقع التغير في محل القوة فلا بد
من زوال تلك القوة نفسها فضلا عن الصورة الخيالية الحاصلة فيها ثم ان الحاجة الى تجشم كسب جديد فبطل جميع
ما ذكروه واما قوله وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم
فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضر المقضي عليهما فهذه قوى فاعلم ان هذا دليل اخر على اثبات الحس المشترك
والخيال وتحريره انه يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وما ذاك
الا لعلمنا بان صاحب هذا الصوت هو صاحب هذا الشكل ثم من الظاهر ان من حكم بشيء على شيء وجب ان يكون عالما
بكل واحد منهما اذ التصديق متعذر لا محالة بتصور الموضوع والمحمول فاذن فينا قوة واحدة تدرك هذه الاشياء
المحسوسة بالحواس الظاهرة وذلك الشيء ليس هو الحواس الظاهرة فان كل واحد منها لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات ولا النفس
الناطقة فانها لا تدرك الجزئيات فاذن لا بد من قوة جسمانية مدركة لجميع مدركات الحواس الظاهرة وهو الحس المشترك
وخزانته الخيال ولقايل ان يقول كما انه يمكننا بان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا على زيد بانه انسان
وانه ليس بفرس واذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس والمحكوم به هو الانسان وهو ماهية
كلية وليس لاحد ان ينازع في صحة حمل الكلي على الجزئي اما اولا فلانه لو جاز الامتناع من ذلك لجاز الامتناع
من صحة الحكم بان هذا اللون هو هذا الشكل واما ثانيا فلانهم قد اعترفوا بذلك في المنطق حيث يقولون بان اقسام
الحمل اربعة حمل الجزئي على الجزئي والكلي على الكلي والجزئي على الكلي والكلي على الجزئي ولم ينقل عن احد منهم
الامتناع عن هذا التقسيم واما ثالثا فلانا اذا رجعنا الى القسمة علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن مخالفه من مخالف

فيه غيره واذا كان كذلك فنقول الحاكم على شيء بشيء اما ان يجب ان يحضره المقضي عليهما او لا يجب فان لم يجب فقد سقطت الحجة ١٢١
وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان وان يكون مدركا لزيد بعينه وللانسان ايضا لكن المدرك للانسان الذي هو كلي
هو النفس الناطقة عندكم فيجب ان يكون المدرك لزيد هو النفس الناطقة فاذن النفس الناطقة يمكن ان تكون مدركة
للجزئيات واذا كان كذلك لم يمكنكم ان يقولوا بان الحاكم بان هذا الملون هو المطعوم ليس هو النفس فظهر بهذا سقوط
هذه الحجة على التقدير الذي يدل بعد تزييف ادلتهم على فساد القول بالحس المشترك انا نعلم بالضرورة انا اذا ذقنا
طعاما فليس المدرك لذلك الطعم شيء في الدماغ مع انهم زعموا ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز ان يقال
ان الذايق للطعام او ما فيه مع انا نجد الحال بخلاف ذلك لجاز ان يقال ان المدرك للطعوم هو العصب او الكعب
او الاخمص وان كنت اجد الحال بخلافه وايضا فالروح الباصرة اما ان يكون قوة مبصرة او لا يكون فان كان فاذا ادركت
القوة الباصرة مبصرا او ادركه الحس المشترك فينا شيئان يبصران ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصارنا له ابصارا
واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك وان لم يكن في الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون
نزاعا لفظيا لان حاصله يرجع الى ان الذي اسميه انا بالقوة الباصرة تسميه انت بالحس المشترك وكيف ما كان
فانه يخرج منه انه ليس في الانسان شيء يبصر المرئيات الا شيء واحد واما الخيال فالذي يدل على فساد القول به
ان الانسان اذا طالع الكتب وطاف في العالم وراى البلدان والاشخاص فلو انطبعت صورها في لوح الدماغ
لاختلطت تلك الصور فان اللوح الصغير اذا انتقش فيه النقوش الكثيرة فانه لا بد وان يختلط البعض بالبعض اللهم
الا ان يقال ان موضع كل صورة منه غير موضع الاخرى فحينئذ يلزم غاية صغر تلك المحال مع غاية عظم تلك الصور وهو
باطل وايضا فاذا كان موضع كل صورة مغاير الموضع الاخرى لم يكن هناك شيء واحد يكون هو بعينه مدركا
لهذه الصور فلا يكون الحاكم بان هذه الصورة غير تلك الصورة يستحضر الصورتين ولا مدركا لهما وانه باطل بالبديهة
وبالاتفاق واما قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها مدركا في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة
ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذيب وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا
جزئيا تحكم به كما تحكم الحس بما يشاهد فعندك قوة وهي الوهم هذا انما فاعلم ان هذه هي القوة المسماة بالوهم
وهي التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة موجودة في المحسوسات مثل ادراك الشاة عداوة جزئية موجودة
في الذيب المعين وادراك الكبش معنى جزئيا غير محسوس في النعجة وكما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه
القوة متعلقة بهذه المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات واعلم ان ههنا بحثين البحث الاول في بيان

هذه المغايرة بين القوة والحس المشترك والخيال وليس لهم هاهنا حجة سوى ان هذه القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الادراك
لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة ممنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلا بد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء
ليس هو النفس ولم ار للشيخ فيه كلاما في كتبه المطولة الا انه احتج على ان المدرك لصور المحسوسات ليس هو النفس فال
ولما ثبت ذلك ثبت ان المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لا يجوز ان يدركها الا جسمانية والجواب من وجهين يمكن ان نقرر به
هذا الكلام ان يقال العداوة الموجودة في هذا الذئب فان كان الاول لزم ان يكون المدرك لها من حيث انها في ذلك
الذئب مدركا لذلك الذئب لان العلم بالعداوة من حيث انها في ذلك الذئب موقوف على العلم بذلك الذئب لكن قد
ثبت ان المدرك لذلك جسم او جسماني فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب ان يكون جسما او جسمانيا واما ان ادرك
العداوة الا من حيث انها في ذلك الذئب كان ذلك ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها
عداوة امر كلي وليس كلامنا فيه بل في العداوة الجزئية هذا احسن ما قدرت عليه في تمشية ما ذكره الشيخ
وهو ضعيف جدا لانا نقول المدرك لهذه العداوة الجزئية اما ان يكون مدركا لذلك الذئب او لا يجب فان وجب
فحينئذ يكون المدرك لذلك الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او
الخيال فاذن المدرك لتلك العداوة هو الحس المشترك والخيال واذا اعقل ذلك في صورة فليعقل مثله فحينئذ
لا يمكننا ان نحتج بان المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك للصور الجزئية واما ان لم يجب ان يكون المدرك
لتلك العداوة مدركا لذلك الذئب لم يلزم من كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا
فعلى التقدير الاول يجوز ان يكون المدرك لهذه المعاني هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز ان يكون
المدرك هو النفس فسقطت حجتهم على اثبات هذه القوة البحث الثاني اذا ادركت صداقة بيني وبين ولدي
والصداقة التي بيني وبين ولدي وان كانت في نفسها جزئية ولكن لا اشعر بها الا من حيث هي كلية فانا لو قدرنا
انعدام تلك الصداقة التي بيني وبين ولدي وحدث مثلها عقيبها لكانت الصداقة التي بيني وبين ولدي مقولة
على ذينك الشخصين فاذن الصداقة التي بيني وبين ولدي ماهية لا تمنع نفس تصورها من وقوع الشركة
فيها فهي كلية بل الموجود في الخارج امر جزئي وفي امر جزئي وهو الذئب المعين ولكن القدر الذي اعرفه منها
امر كلي وكما ان من حكم ان في البيت انسانا او ليس كان معلومه امرا كليا لان الانسان الذي في ذلك البيت
يمكن ان يكون مقولا على كثيرين على سبيل البدل وان كان ذلك الانسان في نفسه جزئيا بل لو ثبت اني لا
اشعر بالصداقة التي بيني وبين ولدي بل اشعر بهذه الصداقة التي بيني وبين ولدي الان على هذا التقدير بطله

با الكرم
اما انه مدرك من حيث انها موجودة في هذا الذئب الاول من حيث انها موجودة في هذا الذئب صح


ان مدرك الوهم امر جزئي ولكن ذلك مما يعسر اثباته فان الصداقة امر عقلي يشار اليه بالحس فكيف يمكن ان يقال الانسان
بل جميع الحيوانات لا يشعرون الا بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا موضع يجب ان يتامل فيه ٥
واما قوله انا نعتقد كما وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور
فاعلم ان هذه هي القوة الذاكرة وهي خزانة الوهم والكلام فيها نفيا واثباتا ما مضى في الخيال واما قوله ولكل
قوة من هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها الروح
المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب
في البطن المقدم لا سيما في جانبه الايسر والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط
واعلم ان هذه الكلمات غنية عن الشرح الا قوله في الحس المشترك ان التله الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل لقوة الشم هو نفس الدماغ والحامل للقوة الباصرة هو الروح
الاول من الارواح السبعة الدماغية والحامل للروح الذائق من السبعة الرابعة من الروح الثالث ومنشا
الروح الثالث هو الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ومنفذ هذه السبعة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل
للروح السامع قسم من الروح الخامس واما حس اللمس فهو يحصل في بعض الاعضاء العليا بالاعصاب الدماغية وفي
ساير الاعضاء بالاعصاب النخاعية وهذه جملة فصلها الشيخ في القانون والشفاء وذكرها ساير الاطباء واذا كان
كذلك فنقول المشهور ان الروح الحامل للحس المشترك موضعه مقدم الدماغ وفيه بحث لانه لو كان كذلك لكان
تادي المبصرات اليه سهلا لما بين هذين الروحين من المجاورة فاما تادي الطعوم والاصوات والكيفيات الملموسة
من الحواس الثلثة يكون مشكلا لان منشا العصب للروح الذائق كما بينا الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره
وانه نافذ في ثقبة في الحنك الى اللسان فتتادى به هذه العصبة هذه المذوقات الى القوة المسماة بالحس المشترك
الى منشا العصب ثم يدخل فيه ويسري الى اللسان فيأخذ الطعوم التي ادركتها القوة الذائقة او لا يتصل بالحامل
من الروحين الاخر ومع ذلك فان القوة الذائقة تؤدي الطعم الى الحس المشترك والاول باطل لان الروح
الذائق لو بقي حافظا للطعم الى ان يتصل بالحس المشترك فقد بقي فيه ادراك ذلك الطعم الى وقت اتصاله
بالحس المشترك فيجب ان يجد الانسان ذوق تلك الطعوم في ذلك المنفذ وفي بطن دماغه وفي مقدم دماغه
مثل ما يجده في اللسان وهكذا القول لو لم تذهب الروح الذائق اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك
الى ذلك الموضع ولمس الطعم فان الادراك الذوقي يجب ان يكون حاصلا في تلك المواضع فعلى التقديرين يكون

الذوق حاصلا في اكثر الدماغ ويلزم ان لا يتغير حال الارواح عند خروجها من اوعيتها وانفصالها عن اعصابها الحاملة
لها والاول مكابرة والثاني خروج عن قولهم واما ان تصل واحدة من الروحين الى الاخرى استحال تادي الطعوم الى الحس المشترك
لان عندهم القوى الجسمانية انما تدرك بواسطة اتصال آلتها بالمدركات وهذا الاشكال في تاديتها القوة السامعة للاصوات
الى الحس المشترك وتاديته القوة اللامسة للكيفيات الملموسة الى الحس المشترك اظهر واوقع فهذا اذا جعلوا الروح الحاملة
لقوة الحس المشترك في موضع واحد فاما اذا جعلوه في مواضع مختلفة وهي مبادي عصبة الحس فالحال ايضا يعود فان
لكل عصبة معينة حسا واحدا فيتخيل ان يحصل فيه غير ذلك الحس بالبيان الذي سبق ثبت انه يمتنع ان يكون الروح
الحامل للحس المشترك موجودة في مقدم الدماغ وان تكون موجودة في مبادي اعصاب المحسوس وهذا ايضا افناء عن
قوى في فساد القول بالحس المشترك واما قوله وتجد فينا قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة
عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند
استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل فاعلم
انه لما تكلم في الحس المشترك والخيال وتكلم بعدهما في الوهم وكانت القوة المتخيلة خادمة للوهم لا جرم عقب الكلام
في القوة الوهمية بالكلام في القوة المتخيلة وهي قوة من شانها ان تركب المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة وتركب
الصور بالمعاني اخرى ثم ان الامر لهذه القوة بهذا التركيب والتفصيل ان كان هو العقل سميت هذه القوة مفكرة
وان كان الامر هو الوهم سميت هذه القوة متخيلة وموضع هذه القوة النصف الاول من البطن الاوسط وكانها
قوة ما للوهم وبتوسطها للعقل ثم ههنا بحثان ينظر فيهما البحث الاول ان هذه القوة مغايرة لساير القوى والحجة
فيه ان هذه القوة متصرفة وساير القوى مدركة والقوى الواحدة لا يصدر عنها اثران وقد مضى الجواب
عن هذا او ما نزيد فساد ذلك وضوحا نرجع الاول ان هذه القوة المتصرفة اما ان يكون لها شعور بما تتصرف
فيه او لا يكون فان كان ذلك اعترافا بالقوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفة فبطل قولهم ان القوة الواحدة الاول كان
لا تكون مبدا للادراك والتصرف معا وان كان الثاني كان ذلك قولا بان المتصرف في الاشيا بالتركيب والتحليل لا يكون
متصور الحقيقة شي منها وذلك يبطل بما اعترفوا به من ان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما الثاني
ان الوهم قوة مدركة وكونها يستخدمه لهذه القوة تصرف منها في هذه القوة فيكون الواحد مدركا متصرفا
كذلك النفس الناطقة مدركة للمعقولات متصرفة في البدن الثالث انهم قالوا ان القوى النفسانية
منها مدركة ومنها محركة وجعلوا المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهي الحواس الظاهرة ومدركة من باطن



وجعلوا المتخيلة ثانيا واذا كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل قولهم ان القوة الواحدة
لا تكون مدركة ومتصرفة معا البحث الثاني انهم جعلوا المتخيلة خادمة للوهمية ولا شك ان اطلاق اسم الخدمة هنا هي
على سبيل المجاز ولا بد من الحمل على معنى هذه الخدمة ثم من ذكر اقامة الدلالة على تصحيحها وذلك مما ايغفلونه واما قوله
والباقية فان القوة هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير فهو آلتها فاعلم ان معنى هذا الكلام
ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ هذه المعاني اي مدركات الوهم مغايرة لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب
ان ننسب كل فعل الى قوة على حدة وجب ان تكون القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا شي ذكره في القانون
وعلى هذا يكون القوى الباطنة ستا وذكر في اخر الفصل من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء
ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها
وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما تعمله في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما قوله وانما هدى
الناس الى هذه القضية بان هذه هي الالات لان الفساد اذا اختص بتجويف الى اخره فاعلم انه لما حكم باختصاص كل واحد
من هذه القوى الخمسة بموضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع واعلم ان هذه الحجة
ضعيفة اذ من الجايز ان لا تكون هذه القوة جسمانية وان كانت جسمانية لكنها تكون حالة في ذلك الموضع بل في موضع اخر
وان اختلت افعالها عند اختلال افعالها وهذا كما ان الادراكات العقلية تختل عند اختلال الدماغ وان لم تكن
القوة العاقلة حالة فيه الثاني ان حكمة الصانع اقتضت ان تكون الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ للمناسبة
التي بينها وبين الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر في مقدم الوجه وان يكون الوهم والحافظ في وسط الدماغ وموخره
لبعدها عن مناسبة الحس الظاهر وان تكون المتخيلة التي هي المتولية للتركيب والتفصيل متوسطة بين النوعين
حتى اذا اشتاقت اقبلت على الصور الخيالية لتخلع التركيب واذا اشتاقت اقبلت على المعاني التي في الحافظة بالتركيب
والتحليل واذا اشتاقت اقبلت على تركيب الصور بالمعاني واعلم ان هذا الوجه خطا ثم انه غير مستمر الصالحة ليس
جميع الحواس الظاهرة في مقدم الراس بل السمع واللمس في موخر الراس فليس بان يجعل الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ
لكون الابصار والشم في مقدم الراس باولى من ان يجعل في موخر الراس لان اكثر اللمس هناك مع ان الحيوان اكثر حاجته
اليه منه الى البصر لذلك السمع هناك والذوق في وسط الدماغ وبالجملة فامثال هذه الوجوه غير لايقة بالكتب
البرهانية فهذه جملة الكلام فيما اورده الشيخ في هذه القوى ولنختم هذا الفصل بحجة قوية على ان النفس هي المدركة
لجميع المدركات فنقول ان بديهة العقل حاكمة بان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وانتم قد اعترفتم

بذلك وعند هذا نقول الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملموس هو هذا المطعوم وان هذا المطعوم هو هذا الملموس والقاضي
على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فاذن البدن شي واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول
انا اذا تخيلنا صورة انسان بعد ان رايناه فاذا رايناه بعد ذلك مرة اخرى حكمنا بان ذلك الخيال كان ذلك المبصر
والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فلا بد من شي واحد يكون مبصرا الملموس ويكون متخيلا له بعد غيبوبته
ليتاتى منه الحكم بان ذلك المتخيل هو هذا المحسوس ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بوجود عداوة في شخص معين وبوجود صداقة
في شخص اخر معين والحاكم بوجود العداوة الجزئية في الشخص المعين لا بد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك
الشخص فان الحاكم بان فيه عداوة تستدعي العلم بذلك الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب بعض هذه
الصور والمعاني بعضها مع بعض وتحليل بعضها عن بعض وضم الشي الى الشي موقوف على الشعور بكل واحد من
الشيئين فاذن هنا شي واحد هو المدرك لكل المحسوسات وهو المتخيل لها بعد غيبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة
الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فثبت ان المدركات التي عددناها
على قوى كثيرة هي باسرها لقوة واحدة ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان وان الحكم بشي على شي يستدعي
تصور كل واحد منهما فاذن هنا شي واحد هو المدرك للانسان الكلي وللانسان الجزئي وثبت ايضا ان المدرك للانسان
الجزئي هو المدرك لكل هذه المدركات والله اعلم فان قيل هذه الحجة انما تدل على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن
لا ننكر ذلك ولكن نقول ان الصور الخيالية والصور الوهمية لا بد وان تكون موجودة واذ هي غير موجودة في الخارج فهي
موجودة في الذهن لكن يستحيل ان تكون مرتسمة في النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباعها في الجوهر المجرد فاذن لا بد
من قوى جسمانية ترتسم فيها تلك الصور والمعاني ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني من تلك المحال الجسمانية فتكون
هذه القوى الجسمانية التي اثبتناها الات للنفس في ادراكها الجزئيات فنقول هذا باطل اما اولا فلانا قد دللنا
على ان الصور الخيالية لا يمكن ان تكون منطبعة في الدماغ فان من تخيل بحرا استحال ان تنطبع تلك الصورة العظيمة في موضع
صغير من دماغه واما ثانيا فلان هذا اقتضى كون الشعور مغايرا للانطباع فلانكم لما اثبتم الشعور للنفس مع انكم لم تثبتوا
الانطباع لها لزمت المغايرة لكنكم لا تقولون بهذه المغايرة في اكثر الامر واما ثالثا فلانه لو كان الامر على ما ذكرتم لكان
من الواجب عليكم ان تكتفوا بقوتين تكون احداهما خزانة لصور المحسوسات والاخرى خزانة للمعاني الوهمية ثم ان النفس
تطالع ما في هاتين الخزانتين حتى تدرك تلك المخزونات لكنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية اخرى وهو الحس المشترك للحواس خ
والوهم وقوة متصرفة وهي الوهمية فعلمنا ان ما ذكرتموه من التمثيل لا يبطل مذهبكم فضلا عن حجة ما طعن في ابطال ما ذكره

المختار

والمعاني خ

١٢٢

ولنا كلام كثير في هذه المباحث في المباحث المشرقية وفي كتاب الملخص ولكن ما اوردناه هنا كفاية للمنصف ٥
**المسألة الرابعة** في درجات النفس الانسانية **إشارة** واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية
على سبيل التصنيف **قلت** انه لما فرغ من تعديد المدركات الحيوانية شرع بعد ذلك في تعديد قوى النفس الانسانية
وانما قال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى المذكورة الحيوانية لاختلاف في النوع لان ماهية كل واحد منها
مخالفة لماهية الاخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الانسانية فليس لاختلاف نوعيا لان الاختلاف بين المراتب
المذكورة هنا ليس الا بحسب الاشد والانقص وذلك لا يقتضي الاختلاف في الماهية في الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول
النفس لها قوتان احداهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة التي بها لاجل كونها مدبرة للبدن وهي المسماة عملية
بالعقل العملي وهذه القوة هي التي يستنبط الراي الجزئي الذي يجب ان يفعله الانسان ليتوصل بذلك الفعل
الى اغراض اختيارية وذلك لان الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية وذائعة وجزئية وباستعانة من هذه القوة
بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الراي الجزئي واقول ان هذا الكلام تصريح بان النفس مدركة
للجزئيات ومن اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة التي ذكرها قبل هذا الفصل واما القوة النظرية
فهي القوة التي تحتاج اليها ليصير جوهرها عقلا بالفعل ولتلك القوة لها مراتب اربع الاولى استعدادها
لقبول الصور العقلية حال ما لا يكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني
وهي المشكاة المرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم الاولية بالفعل التي لاجلها تتمكن النفوس من اكتساب العلوم
النظرية وهذه المرتبة على اقسام اربعة لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الاولية الى العلوم النظرية
اما ان يكون بحيث لا يحصل الا عند الجد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون عند الجد والعزم
على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة الزيتونة واما الثاني وهو ان يحصل ذلك الانتقال
كذلك من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان افترض له طرفان
وواسطة فالطرف الناقص من هذه الحدس هو الزيت واما الواسطة فهو العقل بالملكة وهي الزجاجة واما
الطرف الاعلى فهي القوة الحدسية الشريفة البالغة فهي القوة القدسية وهي التي يكاد زيتها يضيء وهذه اقسام
المرتبة الثانية ثم اعلم ان النفس بعد وصولها الى هذه المرتبة الثانية تحصل لها قوة وكمال اما الكمال فهو المرتبة
الثالثة من مراتب العقل النظري وهو ان يحصل لها المعقول مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نور وهذا
يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهي المرتبة الرابعة فان يكون للنفس ان تستحضر المعقول المكتسب المفروغ

عنه كالمشاهد متى شاء من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل
المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان بحيث يقدر على استحضار
العلوم النظرية متى شاء من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل الا بعد الفعل فان ملكة
الكتابة لا تحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل متقدما على
الملكة لا جرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر مراتب القوة النظرية
واما قوله الذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهيولى الى العقل الفعال وهو النار فاعلم انه كلام خارج
عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى
الانسانية لكنه انما ذكره لغرضين احدهما ان العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية ولخروجها عن الهيولانية
الى الملكة ومن الملكة الى الفعل التام فلاجل هذا التعلق اورده هنا الثاني انه لما جعل هذه المراتب من النفس تفسيرا
لقوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليبين انه هو المراد بالنار في قوله تعالى
ولو لم تمسسه نار فهذا تفسير هذا الفصل وقد بقي فيه بحث وهو انه يعني بالقوة العملية استعداد النفس
لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني مجرد هذا الاستعداد
عند عدم المستعد له وبالعقل بالملكة حصول العلوم الاولية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة عليها
بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوف بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن
وبقوة اخرى لاجلها يستعد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولابد لهذه القوى من الدلالة عليها **المسألة**
**الخامسة في الفرق بين الحدس والفكر** **تنبيه** لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكر والحدس الى آخره
**قلت** لما ذكر في الفصل الذي قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظريات قد يكون بالفكر
وقد يكون بالحدس اراد في هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامرين ليستقيم تقسيمه واعلم ان الفكر والحدس يشتركان
في امر ويفترقان في امر آخر فالذي يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الاوسط
الى المطلوب واما الذي يفترقان فيه فهو ان الفكر يضع المطلوب اولا ثم يطلب الحد الاوسط الذي ينتجه
ثانيا فاذا وجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لم يجده فتثبت فكره واما في الحدس فهو ان
يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ويكون ذلك بغير سوق منه الى تحصيل
ذلك الوسط فحينئذ يكون الشعور بالوسط متقدما على الشعور بالمطلوب وقد يكون لاجل سوق منه الى تحصيل



فيكون الشعور بالاوسط متاخرا عن الشعور بالمطلوب لما ان حصول الوسط في الذهن لا يتاخر عن حصول السوق
الا قليلا وفي الفكر متاخر كثيرا ه **المسألة السادسة** في اثبات القوة القدسية وبيانه مذكور في فصول
**اشارة** او لعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها **قلت** لما بين الفرق بين الفكر
والحدس وكان قد ذكر ان الانتقال بالحدس قد يكون بالغا شديدا والنفس التي لها ذلك هي المسماة بالنفس
القدسية اراد ان يحتج على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس كل ما صح اعتباره بحسب التقسيم العقلي وجب ان يكون
موجودا او المستند الا عليه تارة بالحق ولاخرى بالاثم والذي ذكره في هذا الفصل حجة ثانية عليه فنقال القوة
القدسية نوع من انواع الحدس فلا بد من اثبات الحدس اولا ثم العلم بوجود الحدس ضروري بعد الاختبار
فان من له ادنى ذكاء اذا جرب احوال نفسه فلا شك انه قد يتفق له ان يقع في ذهنه شعور من غير تقدم
طلب منه لتحصيل ذلك الشعور واما اثبات الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلانا نعلم ان للناس في الفكر
مراتب فمنهم الغبي الذي لا يزيده الفكر علما بالمجهول اصلا ومنهم من له فطانة قليلة ومنهم من هو اقوى من ذلك
ويكون بحيث يتفق له الحدس فكما انا نرى في جانب النقصان انه ينتهي الامر الى من لا حدس له يجب ان نعتقد
ان في جانب الزيادة يمكن الانتهاء الى غني في اكثر احواله عن التعلم والتفكر والله اعلم واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها
على وجهين احدهما ان يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء في طرف النقصان الى عديم الحدس
جاز الانتهاء في طرف الزيادة الى عظيم الحدس وثانيهما ان نسبة الحدس الى الفكر ونقول لما وجب في الفكر الذي
له طرف ناقص ان يكون له طرفان وجب في الحدس الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل والحجة
على الوجهين ضعيفة لانها من التمثيلات والمعتمد في اثبات القوة القدسية ان نقول لا شك ان التصديقات
النظرية تنتهي الى تصديقات بديهية والتصديقات البديهية متوقفة على تصور اجزائها فالعلم بان الكل
اعظم من الجزء متوقف على تصور الجزء والكل والاعظم ولا شك ان النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات
ثم ان التصديقات البديهية لما لم تتوقف على تعليم معلم فلان لا تتوقف مفردات تلك التصديقات على
تعليم معلم كان اولى ثم ان التصديقات البديهية هي التي تكون تصور اجزائها كافية في الجزم بذلك التصديق
فاذن النفس الانسانية يمكنها ان تتنبه من عند نفسها لهذه القضايا الاولية ثم ان هذه القضايا الاولية
متفاوتة بل ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري البتة فاذا كانت
النفس وحدها ممكنة الاتصاف بجميع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري البتة كانت ايضا

ممكنة الانصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم ان العلوم النظرية عند تركبها يلزمها علوم اخر نظرية فاذن
مقتضى ما ذكرناه ان يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب وتحصيلها على أسرع الوجوه ولا معنى
للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن ومعارضة الوهم والخيال معارض لذلك فثبت ان مقتضى الفطرة
الاصلية هو الحدس القوي وان الحاجة الى الفكر لاجل العوارض الخارجية ولهذا قال عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة
**إشارة** فان اشتهيت أن تزداد في الاستبصار **قلت** لما تبين ان الانسان قد يحصل له علوم من غير
تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ومن غير شوق منه الى تحصيل تلك العلوم ولا شك ان لتلك العلوم سببا مؤثرا
فيها فان الممكن لا يوجد الا بسبب ليحتاج الى السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر مفارق غير الجسم والجسمانيات
وبالجملة هذا الفصل يشتمل على الوجه اللمي للقوة القدسية وما يشبهها واعلم ان الكلام في اثبات هذا المطلوب
مبني على مقدمات الاول ان الشيء الذي منا تحل فيه العلوم العقلية ليس بجسم ولا جسماني وانا احتجنا الى هذه
المقدمة حتى يتبين امتناع وجود خزانة يحفظ فيها المسمى عن العقل وثانيها ان المدركات الخمسة الباطنة حاصلة
بقوى جسمانية وانا احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانة يحفظ فيها الصور المنحجبة عن العقل وثالثها
ان شعور القوة بما تدركه هو نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله ابان لو غابت القوة عن
تلك الصورة ثم عاودتها والتفتت اليها فلا يكون حدث هناك غير تمثلها فيها ولقائل ان يقول انا التزم ذلك ولا
يكفي في ابطاله مجرد الاستبعاد على سبيل الانكار لا سيما وقد سبقت الدلالة القاهرة على اثبات ذلك وانا احتجنا
الى هذه المقدمة حتى يتبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور المعقولة فان تلك الصور لا يمكن أن تكون موجودة
فيها اذ لا معنى لتعقلها لها الا نفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها عنها مع حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة
الباطنة لها خزانة يحفظ فيها ما يغيب عنها فان الحس المشترك خزانته الخيال والوهم خزانته الحافظة ثم ان
ما يزول عن الحس والوهم من هذه الامور فقد يكون ذلك لان تلك الصور تحفظ في خزانة الحس والوهم وقد لا يكون
كذلك فان كان الاول صارت تلك الامور الغائبة حاضرة عند اقبال القوتين المدركتين أعني الحس المشترك والوهم
على مطالعتها وان كان الثاني لم تعد تلك الصورة والمعاني الى الحس المشترك والوهم الا بكسب جديد ولقائل
أن يقول انا اعترضنا على هذه الاصول فيما مضى ولكنا نقول الان بتقدير الصحة مناقضة للمقدمة الثالثة لان المعاني
الوهمية حين ما تكون محفوظة في الخزانة اذا لم يكن شعورا بها حين ما تكون في القوة الوهمية يكون شعورا بها
وكذلك الصور المحسوسة ما دامت محفوظة في الخيال لم يكن شعورا بها حين ما تكون في الحس المشترك لا يكون

١٢٥
يكون شعورا بها فلولا أن الشعور بالشيء مغاير لمجرد حصول ذلك الشيء والا لكانت الخزانة شاعرة بتلك المعاني
لانها حاصلة فيها فلان قالوا الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به للشيء مطلقا بل للقوة الشاعرة
والخزانة ليس لها قوة الشعور فنقول ان كان الشعور هو مجرد الحصول لكان الشاعر ما له الحصول وحينئذ
يعود الالزام وان كان غيره فقد توجه الكلام واذا ثبت ان الشعور مغاير للحصول بطلت المقدمة الثالثة
وثبت انه لا يلزم من حصول هذه الصورة في النفس كونها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم شعور النفس بها عدم
حصولها في النفس وخامسها ان خزانة القوة يجب ان تكون مغايرة للقوة وهذه المغايرة لا تحصل الا اذا كانت
القوة موجودة في جسم وخزانتها تكون موجودة في جسم آخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوة جسمانية
جاز أن يكون لها خزانتان مغايرتان لها واما النفس الناطقة لما لم تكن جسمانية استحال أن لها قوة خزانة
لها فان قيل لم لا يجوز أن يكون للنفس قوتان لاجلها تكون مدركة والاخرى تكون خزانة لها كما ان لها قوتين
عملية ونظرية فنقول ان القوة التي هي خزانة النفس اما ان تكون موجودة فيها أو مباينة عنها فان كانت موجودة
فيها كانت الصور الموجودة في تلك القوة التي فيها موجودة في النفس فيعود المحال المذكور وان لم تكن موجودة
في النفس كانت مباينة عن النفس فيجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا لان محل الصورة العقلية هكذا يجب أن يكون
وذلك هو الذي نطلبه فاذا ثبتت هذه المقدمات فنقول كان زوال المعاني الوهمية قد يكون بحيث لا يحتاج
في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد لا يكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد
في المعاني الوهمية لاجل تلك المعاني كانت محفوظة في قوة هي خزانة الوهم وذكرنا انه يمتنع أن تكون للنفس
الناطقة خزانة وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية يمتنع أن تكون باقية في النفس موجودة فيها عند غفلة
الانسان عنها فلم يبق الا ان هنا موجودا خارجا عن جوهرها تلك الصورة العقلية موجودة فيه واذا حصل
بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم في نفوسنا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا اعرضت عنه
النفس الى شيء آخر اما الى البدن أو الى صورة أخرى صارت الصورة التي تمثلت اولا فكانت النفس المرآة
المجلوة فانه متى حوذي بها شيء ظهرت صورته فيها فاذا حوذي بها شيء آخر زالت تلك الصورة الاولى واذا عرفت
ذلك فنقول الشيء الذي منه يفيض على نفوسنا هذه الصورة العقلية هو العقل الفعال هذا حاصل الكلام
في هذا الفصل ولنحرر هذه الحجة على طريق التقسيم فنقول اذا علمنا شيئا فقد حصلت حقيقته فينا فاذا غفلنا عن ذلك ثم
استحال أن تكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الا حصول تلك الصورة في النفس فمتى كانت تلك الصورة باقية

في النفس لاستحالة ان لا يكون النفس شاعرة بها ثم ان تلك الصورة اما ان تكون منحفظة في قوة اخرى هي خزانة لا نفسنا
وهو محال لان تلك الخزانة ان كانت موجودة في انفسنا كانت تلك الصورة الموجودة فيها موجودة في انفسنا
فيعود المحال واما ان لم تكن موجودة في نفوسنا فهي موجودة في مباين عن نفوسنا فيجب ان يكون بحيث انه
تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به وذلك الشيء يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل
الفعال واذا عرفت ذلك فنقول اصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد من سبب وذلك
السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك فنقول انه لا حاجة في تقرير هذه الحجة الى شيء من المقدمات
المذكورة لان تحصيل العلوم سواء كان حسيا او حسابيا فانه لا يختلف فيه الغرض وكيف كان فانه قد صار عالما بعد
ان لم يكن فلذلك لا بد له من سبب وذلك ظاهر لا شك فيه انما الشك في قوله ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا
بالفعل فلم قال ذلك وباي برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن ان يقال في تقريره ان السبب المعطي لهذه العلوم
يجب عنده هذه العلوم وكل من عنده هذه العلوم فانه يجب ان يكون مجردا وهاتان المقدمتان لا بد لهما من برهان
فانه ليس من اثر في شيء وجب ان يكون ذلك الاثر حاصلا له فان العقل الفعال عندهم هو العلة لحدوث
كل الحوادث في عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير ولا يجري انه يجب ان يكون موصوفا بكل الالوان وكل
المقادير وبكل الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشيء موثرا في الشيء ان يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذن
لا يجب ان يكون سبب حدوث العلم فينا عالما واما المقدمة الثانية فلانا وان سلمنا السبب المعطي للعلم يجب
ان يكون عالما لكن لم قلتم ان ذلك العالم يجب ان يكون جوهرا عقليا مجردا او لم لا يجوز ان يكون مبدا حدوث هذه الصورة
جوهرا نفسانيا اعني به ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا في جسم الا انه متعلق بالاجسام فان مثل هذا الجوهر
لا شك انه قد يكون عالما فيجب ان يكون سبب حدوث هذه العلوم في النفس نفس المعلم ونفس انسان اخر او شيء من
النفوس الفلكية وعلى هذا التقدير لا يجب ان يكون هنا جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجوه ويكون هو السبب لحدوث
هذه العلوم فينا فقد ظهر ان المقدمات المذكورة في هذا الفصل غير نافعة في المطلوب وان المقدمات النافعة
غير مذكورة وهنا بحث اخر وهو ان ما ذكره لو صح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة وبين الوهم فان المعاني
التي يدركها الوهم اذا صارت مخزونة فانا لا نعني بذلك ان تلك الامور التي كانت موجودة في القوة الوهمية انتقلت
بعينها الى الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل نعني انه يحدث مثل تلك الصورة في الخزانة ثم طالعها
الوهم فانا لا نقول ان تلك الصورة الكائنة في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل نعني به انه يحدث مثلها

١٢٦

في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى مطالعته فانه لا بد هنا من شيء مباين
يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك المعاني الوهمية في الوهم من ذلك المباين انما يكون باتصال بحدث
من الوهم لذلك المباين واعني بالاتصال استعدادا تاما فيه بسبب من الاسباب الخارجية الجلية لحدوث
ذلك المعنى من ذلك المباين فيه فثبت انه لا فرق بين الوهم والعقل في هذا المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من
وجه اخر واعلم ان السبيل الى اثبات العقل الفعال ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلا بد لها من سبب
وذلك السبب يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لما ياتي ان الجسم والجسماني لا يمكن ان يكون مجردا واذا كان
مجردا قائما بذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره بالطريق المذكور في هذه المباحث ثم ان ذلك الشيء ليس هو الله تعالى
لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من شيء اخر فهذا الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان في كل واحد
من مقدماته بحث طويل ه **إشارة** ثم هذا الاتصال علته قوة قلت لا ينبغي ان تصير قوتها عالمة بالاشياء
بعد ما لم تكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال ايضا امر حادث فلا بد له من علة الجزء
يتكلم هنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لفيضان
تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قابلية وهي العقل الهيولاني وعلة كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى
بكونها كاسبة ان حدوث ذلك الاستعداد لجوهر النفس يكون لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه واما
كمال الاستعداد فانما يحصل للنفس اذا صارت بحيث متى شاءت استحضار تلك العلوم فانما يحضرها ويكون كذلك انما يكون
بملكة متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل بالفعل **إشارة** ثم كثرة تصرفات النفس العملي **قلت**
لما ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال اراد ان يبين كيفية كونها كاسبة وبيانه ان ذلك ان للنفس تصرفات
في الصور المخزونة في الخيال وفي المعاني المخزونة في الذاكرة ولكن ذلك التصرف ليس لها ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات
فكيف تتصرف فيها بل تصرفها في تلك الصورة والمعاني انما تكون بواسطة القوة الوهمية وبواسطتها ذلك تستخدم
القوة المفكرة واذا عرفت ذلك وتحققته فنقول ان تصرف النفس في الصور والمعاني الجزئية على هذا الوجه يكون
سببا لتصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية عن الجوهر المفارق وانما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث
هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة انا نجد
هذه المناسبة من انفسنا فانا متى فكرنا عقيب الفكر العلوم فقد دل ذلك على ان تصرف النفس في تلك الجزئيات
باستخدام المفكرة سبب لان يحدث لها ذلك الاستعداد واعلم ان تخصيص قبول النفس لصورة عقلية دون اخرى

تارة يكون الجواب ان التصرف في هذه الجزئيات يفيد ذلك التخصيص ولقايل أن يقول أما الذي ذكرتموه من حصول صورة مجردة في الذهن فقد سبق الكلام عليه والذي ذكرتموه من ان تلك الصورة تفيض من جوهر مفارق فقد سبق الكلام عليه ولكن هنا ايضا بحث ثالث وهو فيما ذكرتموه من ان تصرفات النفس في الصور والمعاني الجزئية يكون سببا لان يستعد النفس لقبول صورة عقلية فان لقايل أن يقول النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية فقد بطل القول بالاستخدام الذي ذكرتموه وان لم تكن مدركة لها استحال تصرفها فيها لان من لا يعلم الشيء استحال أن يتصرف فيه ان قال ان النفس تعلم علما كليا ان لها بدنا وان في ذلك البدن قوى مدركة للمعاني الجزئية ثم ان النفس تريد ان تجبر القوة المفكرة التي لا يعلمها الا على وجه كلي في تلك الصور والمعاني التي لا يعلمها الا على وجه كلي فيلزم من تلك الارادة الكلية تصرف جزئي للقوة المفكرة في تلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية لانا نقول النفس لما علمت ان في البدن الذي لها قوة مدركة للجزئيات فاما أن تعلم ماهية كل واحد من تلك الجزئيات التي ادركتها تلك القوة أو لا تعلم فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم بتلك الماهيات الكليات ثم ان تصرف النفس في تلك الماهيات الكلية بكيفيتها في اكتساب العلم النظري وان لم تكن عالمة بماهيات مدركة بالوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس انما تستخدم القوة المفكرة في التصرف في امور مخصوصة لان التصرف المطلق لانه اذا كان في الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة فلو لم تعين النفس بعض تلك من الاشيا لم يجب أن يكون تصرف المفكرة مطابقا لغرض النفس ومطلوبها واذا عينت النفس بعضها فهي في تلك الحالة عالمة بماهيات تلك الاشيا التي امرت المفكرة بان تتصرف فيها اذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشياء كان علمها بها يكفيها في اكتساب العلم المطلوب التي امرت المفكرة بان تتصرف فيها وعلى هذا التقدير يستحيل انفعال النفس بالقوة المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات انما لزمت لان الشيخ الرئيس فرغ الافعال على القوى مع انه لا بد من حاكم واحد في كل هذه الافعال وان الحاكم على الامور يجب ان يكون عالما بها فاما من جعل هذه الادراكات للنفس فقد تخلص عن هذه الكلمات

المسئلة السابعة في أن النفس الناطقة ليس بجسم ولا جسمانية إشارة انا شئت الآن أن نتحقق لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع قلت انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى اثباته بالبرهان فذكر هنا برهانا ليصح له ما بناه عليه ثم ذكر ساير البراهين في ذلك النمط السابع في بيان تجرد النفس لان ايراد مسايل تجرد النفس في النمط المترجم بالتجريد أولى من ايرادها في هذا النمط اذا عرفت ذلك فتحقيقه يكون الشيء الذي لا يكون منقسما فقد تقارنه امور كثيرة ولا يلزم من مقارنتها



له صيرورته منقسما ولكن بشرط أن لا تكون تلك الامور الكثيرة متميزة في الوضع مثل اجزاء البلقة فان السواد متميز في الوضع والاشارة من البياض فمثل هذه الكثرة يستحيل أن يكون مقارنة لشيء لا يقبل الانقسام واعلم ان الشيخ لم يصحح هذه الدعوى بالحجة والابد منها فنقول الشيء المنقسم في الوضع لو قارنه غير منقسم لكان لا يخلو اما أن يوجد في اجزاء ذلك المنقسم شيء من غير المنقسم أو لا يوجد فان لم يوجد كان جميع اجزائه خاليا عن ذلك المقارن فلا يكون المقارن مقارنا هذا خلف وان وجد في تلك الاجزاء شيء من ذلك المقارن فلا يخلو اما أن يوجد ذلك المقارن بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء أو يكون الموجود منه في كل واحد غير ما وجد منه في الجزء الآخر والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان يكون ذلك الشيء حاصلا في ذلك المنقسم لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى اجزاء غير متناهية واما ثانيا فلان ذلك المقارن لما استحال كونه مقارنا لكل ذلك المنقسم بل لا يمكن الا ان يكون مقارنا للكل مع كل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ثم ان كل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ايضا منقسم فهو لا غير موجود في شيء من اجزاء المنقسم والثاني ايضا باطل لانه لما كان الموجود في كل واحد من الاجزاء غير الموجود في الآخر لم يكن الشيء الواحد حاصلا في المنقسم بل اما اشيا كثيرة واجزاء شيء واحد وعلى هذين التقديرين يخرج منه ان الشيء الواحد الحقيقي لا تقارنه شيء منقسم في الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضة بالنقطة وهي غير منقسمة فانها ان كانت متحيزة فقد ثبت الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل وبتقدير ثبوته فهو يبطل اصل هذا البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان من العلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل متحيز منقسم فاذن محل العلوم شيء ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز فاذا اثبتنا متحيزا غير منقسم بطل الدليل واما ان لم يكن متحيزا كان عرضا فله محل ومحله ان لم ينقسم عاد الالزام ولزم الانتهاء الى الجزء الذي لا يتجزى أو قيام كل عرض بعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غني عن المحل وان لا كانت الاعراض المتناهية او غير المتناهية موجودة لا في محل وتحقيقه لا يكون نهاية الخط موجودة فيه فلا يكون الخط المتناهي نهاية هذا خلف واما ان كان محل النقطة شيا منقسما لم يلزم من حلول الشيء المنقسم في المنقسم كونه منقسما وعند هذا لا ينفع ما يقال ان النقطة وان كانت حالة في المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوجب انقسام الحال لانقسام المحل اذا كان ساريا فيه لانه يمكن أن يقال اذا جوزتم ان لا ينقسم الحال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحلول حلول مخصوص لا يقتضي الانقسام لم يمكنكم القطع على ان العلم لو حل في الجسم لا ينقسم بانقسامه لاحتمال أن يكون حلوله فيه لا على وجه السريان وبالجملة يكون حالا فيها حلولا لا يقتضي الانقسام وحينئذ يبطل الحجة والمجيب ان يجيب

فنقول النقطة نهاية الخط وهي أمر عدمي فاندفع الاشكال واعلم ان الكلام في أن النقطة أمر وجودي أو عدمي فيه بحث طويل وان كان الحظ والشعور كونها وجودية ومن الشكوك أن الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انها حالة في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لانا نعلم بالضرورة انه يستحيل أن يقال أن نصف الابوة قائم بنصف الاب وثلثها قائم بثلثه وكذلك الموجود صفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود نصف وثلث وربع وكذلك التربيع والاستدارة وجزؤها لا يعقل لها نصف وثلث وربع بل يعقل للمربع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون التربيع والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال اما الوحدة الحسابية قابلة للقسمة الفرضية وسنبين ان الصورة العقلية لا تقبل القسمة بوجه أصلا واما الاضافة والتربيع فاما ان يلتزم كونهما متجزية أو يمنع كونهما امورا وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة للمشهور من مذهب الحكماء لكن دفع الشكوك المذكورة لا يمكن الا بها فقد تكلمنا في بيان أن ما لا ينقسم يستحيل أن يقارن المنقسم في الموضع فنقول اما ان كل متجزئ فهو منقسم فقد ثبت بالدلالة الدالة على نفي الجزء واما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقائق واللازم أن يكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متناهية وذلك محال وتقدير أن لا يكون محالا فانه لا بد وان لا يكون كل واحد منها مؤلفا من اجزاء اخر بل يكون بسيطا لان كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فان الواحد لا بد وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل أن يكون العلم منقسما ابدا الى اقسام مختلفة في الطباع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متشابهة الماهيات فالدليل على بطلانه ما يأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل ومما يبطل القسمين ثبت ان العلوم العقلية لا تقبل القسمة فيلزم أن يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة **قلت** هذا هو الكلام في ابطال أن العلم الكلي لا ينقسم الى اجزاء متشابهة الطباع وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي حررناه فنقول الدليل على فساد ذلك أن الصورة العقلية اذا انقسمت الى جزئين متشابهين فلا يخلو اما ان يكون مجموع كل واحد من جزء الصورة شرطا في كونها صورة عقلية واما ان لا يكون والاول باطل أما أولا فلان الشيء الذي يحتاج الى غيره يجب ان يكون ماهيته مختلفة لماهية ذلك الغير والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر أولى من العكس واذا كانت الصورة العقلية منقسمة الى جزئين مخالفا في الماهية وذلك هو القسم الاول الذي أبطلناه وأما ثانيا فلان المعقول من هذه الصورة صورة لا يجب ان يكون منقسما لان كل واحد من جزء هذه الصورة ان كان صورة لكل ذلك المعقول كان الجزء مساويا



للكل وانه محال وانه لم يكن مطابقا لشيء من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما ثم ان عند اجتماع تلك الاجزاء ان حدث العلم لم يكن تلك الاجزاء اجزاء العلم بل اجزاء علة قابلة وكلامنا في أجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن كل ذلك العلم المتعلق بكل ذلك المعلوم علما بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب أن يكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم صورة لجزء من اجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسما لكن ليس كل معلوم كذلك وأما ثالثا فلانه اذا كان كل واحد من جزء تلك الصورة شرطا لكل تلك الصورة والجزءان انما يكونان جزئين بعد انقسام تلك الصورة الى ذينك الجزئين وقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة عقلية حاصلا فوجب أن لا يكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لا بد من صورة عقلية غير منقسمة والا لكانت الانقسامات الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل وانه محال وأما القسم الثاني وهو ان لا يكون جزء تلك الصورة شرطا لكونها عقلية فحينئذ تكون الصورة العقلية المنقسمة الى الاجزاء المتشابهة لو كان كل واحد من جزئيها مساويا لها في الماهية واذا كان كذلك كان المحل الذي حل فيه تلك الصورة كافيا في قبول تلك الماهية فيكون في كل جزء من محل تلك الصورة كفاية وبلاغ في حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها في كل ذلك المحل عارضا غريبا فيها فثبت بهذين الوجهين انه يلزم أن تكون الصورة العقلية مغشاة بعوارض غريبة منها الجمع والتفريق على ما مر بيانه ومنها الزيادة والنقصان اما الزيادة فلانه لما امكن حلولها في جزء محلها كان الجزء الثاني من المحل زيادة على قدر كفايتها واما النقصان فلانه لما كان الجزء مساويا للكل كان جزء الصورة ممكن الحصول في محل كلها فعدم حصوله في المحل الذي حصل فيه كلها نقصان بها من مقدارها فاذن تلك الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة أبدا بالزيادة والنقصان وأما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت ان الصورة الحالة في الجسم تكون موصوفة بهذه العوارض الغريبة والصورة العقلية يجب أن تكون مجردة عن اللواحق الغريبة فبطل هذا القسم ايضا وثبت ان الصورة العقلية يستحيل أن تكون جسمانية ٥ ولقائل أن يقول ان الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزئية حالة في محل معين فتخصصها وحلولها في ذلك المحل وعرضها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في ذلك المحل وحلولها في ذلك الوقت كل ذلك اعراض ولواحق غريبة غير ملايمة لها فان استحال حلول تلك الصورة في الجسم لانها حينئذ تكون موصوفة باللواحق الغريبة وبالجملة فهذه الدلالة انما تتم أن لو كانت الصورة العقلية عند حلولها في النفس برية عن اللواحق الغريبة واما اذا كانت ملحوفة باللواحق الغريبة في هذه الحالة ايضا سقطت هذه الدلالة فان قالوا المعنى بكون الصورة الحالة في النفس مجردة انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التي ذكرتموها وجردنا النظر الى ماهيتها كانت

تلك الماهية من حيث هي هي أمراً ممتازاً عن سائر الصفات التي لها فهي بهذا الاعتبار مجردة فنقول هذا المعنى
من التجريد حاصل عند ما تكون الصورة حالة في الجسم فان الصورة الحالة في الجسم اذا انظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن
وضعها ومقدارها وحلولها في الجسم كانت مجردة أو غير مجردة فعلمنا انه لا تفرق الحال بين كون الصورة جسمانية
أو نفسانية في كونها مجردة أو غير مجردة واعلم انا قد بينا فيما مضى انه لا يجوز أن يكون في العقل صورة كلية مجردة وبينا
ان الكلي المجرد ليس الا الجزء المشترك بين الاشياء الموجودة في الخارج وان اطلاق لفظ الكلية والتجرد على العقل
شيء مجازي ومن الشكوك على هذه الحجة انه لما كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا التقدير فهذا القدر لو صح كان كافيا
في افادة المطلوب لانا نقول كل عرض حال في المتحيز فلا بد وان يكون له وضع واليه اشارة بسبب محله وكل ما له وضع
لم يكن مجردا عن اللواحق فيجب أن لا يكون حالا في الجسم فهذا القدر لو صح لكفى في بيان تجرد النفس من غير حاجة الى
بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها اولا وان الانقسام كيف هو فهذا اخر الكلام في تتميم هذه الحجة
والأولى عندي في تقريرها أن يقال كل ما يحل في الجسم ينقسم بانقسامه والعلم بالاشياء البسيطة يستحيل أن ينقسم
واما الثاني فلان جزءه اما ان يكون علما بذلك المعلوم أو لا يكون فان لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء
اما أن تحدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم أو لا تحدث فان لم تحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم اصلا
هذا خلف وان حدثت لم تكن تلك الاجزاء اجزاء العلم المتعلق بذلك المعلوم بل اما فاعلة او قابلة وكلامنا في جزء
العلم واما ان يكون جزء العلم علما بذلك المعلوم فاما أن يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جزء الشيء مثل كله
من كل الوجوه وهذا خلف او ببعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال جدا فثبت ان العلم المتعلق
بالامور البسيطة غير منقسم وكل ما يحل في الجسم فهو منقسم فاذن العلم بالامور البسيطة غير جسماني فمحله شيء ليس
بجسم ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذي تحرير البرهان عليه وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء
وغيره ولنرجع الى شرح المتن ○ اما قوله انه ان كان واحد من القسمين المتشابهين شرطا في الاخر في استتمام التصور
العقلي فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط فاعلم انا بينا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام لكان
ذلك الانقسام اما أن يكون شرطا لتحقيق تلك الصورة أو لا يكون وابطلنا كونه شرطا بوجوه ثلثة فهذا الكلام هو
الوجه الاول من تلك الوجوه الثلثة ○ واما قوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرطين فلا يكون
معلولا فالمراد منه ما قررنا في الوجه الثاني ○ واما قوله فان لم يكن شرطا فالصورة العقلية قبل
القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس هو داخل في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصور المعقولة



مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي بعد ملابسة لها واعلم ان المراد منه ان ذلك الانقسام ان لم يكن شرطا في كون
الصورة معقولة كان ذلك لحوقا غريبا فيكون الصورة العقلية موصوفة بلواحق غريبة وذلك باطل واما
قوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب مادتها فدون في اقل منه بلاغ فان اجزاء القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان
متشابها فاعلم ان المراد منه ما ذكرناه في الوجه الثاني في بيان ان الصورة العقلية الحالة في الجسم لا بد وأن تكون
موصوفة بالعوارض الغريبة لانه تجب انقسامها بسبب انقسام محلها فيكون ذلك الانقسام عارضا غريبا
وقوله في اقل منه بلاغ يعني ان في تلك الصورة العقلية بلاغا وكفاية في جزء محلها لان جزء تلك الصورة يكون
حالا في جزء محلها فاذا كان جزء محلها وافيا بحفظ جزء الصورة كان جزء محلها ايضا وافيا بحفظ الصورة لان الصورة
اذا كانت منقسمة الى اجزاء متساوية الطباع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء والشيء اذا كان وافيا بحفظ الشيء كان
وافيا بحفظ مثله واما قوله فالصورة التي جردناها معشاة بعد بهيئة غريبة من كم أو تفريق او زيادة أو نقصان
والاختصاص بوضع فلنستنج الصورة المفروضة فالمراد منه ان الصورة الكلية العقلية لو كانت موصوفة بهذه العوارض
الغريبة على ما بينا لكن الصورة العقلية يجب أن تكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية واما قوله واما
الصورة الحسية والخيالية فيفتقر في ملاحظة النفس لاجزائها المباينة في الوضع مقارنة لهيات غريبة مادية الى أن
تكون رسمها وارتسامها في ذي وضع وقبول انقسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات
الحسية والخيالية وذلك لان النفس تفتقر في ملاحظتها لتلك الصور ولاجزائها المتباينة في الوضع المقارنة لهيات
غريبة الى أن تكون نفسها وهو المراد من الرسم منطبعا في ذي وضع وقبول انقسام فان الشيء المجرد لا ينطبع
فيه الاشياء المتباينة في الوضع ولقائل أن يقول الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها حجم وامتدادات وجهات
ثم انكم حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون انطباع صور المحسوسات
في جوهر النفس ايضا وما الفرق بين الامرين وايضا فهب أن ما ذكرتم يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية
جسمانية ولكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية فان ملاحظة النفس للصداقة المخصوصة لا تتوقف
على ملاحظتها اجزاء تلك الصداقة متباينة في الوضع ○ **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان الصورة العقلية
قد تنقسم باضافة زوائد معنوية **قلت** لما قام الدلالة على ان الصورة العقلية لا يمكن أن تنقسم الى
اقسام متشابهة الطباع اورد على ذلك شكا وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول النوعية فان الحيوان الذي
هو حصة الانسان غير الحيوان الذي هو حصة الفرس وكل واحد منهما مثل الثاني فان طبيعة الجنس اذا اخذت

عن الفصول مجردة كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين بالعدد فقط فاذن الحيوان المطلق ينقسم الى الحيوان
الذي هو حصة الانسان والى الحيوان الذي هو حصة الفرس وكل واحد من هذين القسمين مساوي للكل في تمام الماهية
فقد ثبت ان الماهية المجردة يصح انقسامها الى اجزاء متساوية الطبع وذلك ما ذكرنا ان الصورة المجردة لا يمكن
أن يكون منقسمة الى اجزاء متساوية في الماهية واذا عرفت هذا الشك في انقسام الماهية الجنسية بالفصول النوعية
فاعرف انه يتاتى مثله في انقسام الماهية النوعية بالفصول العرضية كانقسام الانسان بكونه تركيا وهنديا وغير ذلك
**والجواب** عنه أن نقول فرق بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان الذي
ذكرتموه هو أن ينقسم الماهية المجردة انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو أن ينقسم الماهية المجردة
انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكلي المنقسم الى الجزئيات فقد يكون مقوما لكل واحد من تلك
الجزئيات ويكون جزءا من ذات كل واحد منها واما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء
بل يكون متقوما بها وايضا الكلي اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الجزئيات في تمام الذات
فلا يكون الحيوان مساويا للانسان في تمام الماهية واما الكل اذا انقسم الى الاجزاء فانه يكون ذلك الكل مساويا
لكل واحد من الاجزاء في تمام الذات ○ **ولنرجع الى شرح المتن** أما قوله في الجواب انه قد يجوز ذلك ولكن يكون
فيه الحاق الكلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزأين الصورة المعقولة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم
ذاته في معقوليته الى معقولين نوعية وصنفية يكون مجموعهما حاصلا للمعنى الواحد الجنسي أو النوعي فاعلم
ان المراد منه ان انقسام الجنس بالفصول هو ان يقترن الفصل بالجنس فيحصل عند ذلك صورة اخرى وهو الماهية
النوعية وهذا النوع لا يكون جزأين الصورة الاولى أي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته الى معقولين
نوعية بل ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لا بد وان يكون النوع مخالفا في الماهية للجنس وهذا
القول في انقسام النوع الى الاصناف واما الذي منعنا منه فهو ان ينقسم الصورة العقلية الى اجزاء عقلية
يكون ماهية كل واحد منها متساوية لماهية الكل واما قوله ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة
الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا
منه هو انقسام الكل الى الاجزاء واما قوله ولو كان المعنى الواحد البسيط الذي سبق عرضنا له ينقسم الى
مختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكل به او حد فيقبل القسمة الى المتشابهات فكان كل واحد من جزئيه
هو اولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام فالمراد منه ان هذا المشكك لو قال لم لا يجوز أن ينقسم الصور



العقلية الى اجزاء متشابهة اللهم الا أن يترك الشك الاول ويقول لم لا يجوز أن ينقسم الصور العقلية انقسام
الكلي الى الجزئيات لكنا نقول له حينئذ انا قد بينا ان الجزء الذي ينقسم اليه الكلي انما يحصل عند اقتران
كل بكلي مثل النوع فانه انما يحصل عند اقتران الفصل بالجنس واذا كان كذلك كان كل واحد من ذينك الجزئين
هو البسيط الذي كلامنا فيه ○ **المسألة الثامنة** في ان كل مجرد عقل وعاقل ومعقول **إشارة**
انك تعلم أن كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله **قلت** المقصود من هذا
الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلا لذاته وبرهانه ان المجرد ان لم يمتنع عليه ان يعقل غيره
لم يمتنع عليه ان يعقل ذاته لكنه لا يمتنع عليه أن يعقل غيره فوجب أن لا يمتنع عليه أن يعقل ذاته بيان الشرطية
ان كل من يعقل شيئا فانه يمكنه أن يعقل من نفسه انه عقل ذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه أن يعقل ذاته
ينتج ان كل من عقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشيء بكونه عالما
بشيء اذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض وجوده محال فلنفرض حاصلا والمعنى من قولنا انه علم كونه عالما بشيء
انه علم ان ذاته موصوفة بانها عالمة بشيء وكل من علم اتصاف شيء بشيء فلا بد وأن يكون عالما بالموصوف
والصفة معا لان التصديق مسبوق بالتصور فاذن كل من علم كونه عالما بشيء يجب أن يكون عالما بذاته فاذن لا يمتنع
أن يعلم كونه عالما بشيء وجب أن لا يمتنع كونه عالما بذاته فقد صدق الشرطية واما بيان صدق المقدم وهو
ان كل مجرد فانه لا يمتنع عليه أن يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة فانه يصح أن يكون معقولة وكل ما صح أن يكون معقولا
وحده صح أن يكون معقولا مع غيره وذلك ما صح أن يكون معقولا مع غيره صح أن يقارن ماهيته ماهية غيره بناء
على ان تعقل الاشياء يستدعي حصول ماهياتها في العاقل فاذن كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع أن يقارنها
ماهية اخرى فيكون تلك الماهية بحيث يصح ان يقارنها ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل
أو لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها لذلك الجوهر فلو توقفت صحة مقارنتها الغير لها
على حلولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة
وهو محال لان وجود الشيء متاخر عن صحة وجوده لا ان صحة وجوده متاخر عن وجوده فتبين ان صحة
مقارنتها عين تلك الماهية المجردة لتلك الماهية المجردة لا يتوقف على انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك
الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت في العاقل أو في الخارج فانه يصح أن يقارنها غيرها ولا معنى
للتعقل الا المقارنة لماهية مجردة واذا ثبت ان ماهية مجردة موجودة في الخارج فانه يمكن أن يقارنها

سائر الماهيات المجردة ثبت أن كل مجرد فانه يمكن أن يعقل غيره فهذا تمام الحجة ولقائل أن يقول أما قولكم
ان كل من يعقل من نفسه بانه يعقل غيره فانه يجب أن يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به ولكنه لا
يتمشى على اصولكم لانا نحمل الانسان الكلي على زيد وعمرو فانه يمكننا ان نحكم بان زيدا انسان وليس بفرس مع انه ليس هنا
واحد يكون هو مدركا للانسان الكلي وللانسان الجزئي الشخصي لان المدرك للكليات هو النفس والمدرك للجسمانيات هو
القوى الجسمانية فهنا لم يكن الحاكم على الشيئين عالما بهما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما
بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم ان تجاوزنا عن هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد يمكنه أن يعقل غيره وأما قوله ان كل ماهية
مجردة فانه يصح ان تكون معقولة فنقول اليس هذه المقدمة من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا
ذلك وكيف لا يعقلون ذلك وحقيقة الباري غير معقولة للبشر وكذلك حقايق المفارقات وحقايق القوى البسيطة
الفعالة والمنفعلة غير معقولة بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية والاضافية واذا كان اعتمادنا في
صحة أن يقارن الماهية المجردة ماهية اخرى على تعقلنا مع ماهية اخرى فما ثبت انا لم نعقل حقايق المفارقات
لم يمكننا أن نجزم بانه يصح أن يقارنها غيرها فان قيل انه يمكننا ان نقيم الدلالة على انا نعقل حقيقة الباري حينئذ ليس
مستقيم البرهان فيه وبيانه أن نقول ان قول الموجود عليه سبحانه وتعالى وعلى الممكنات بالاشتراك اللفظي بل بالاشتراك
المعنوي على معنى ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة في الموضعين ولا شك أن حقيقة الوجود متصورة تصورا
أوليا فان كل واحد يعلم بالضرورة كونه موجودا او الموجود جزء من وجوده والوجود الذي هو جزء من الامر
المعلوم بالضرورة يجب ان يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود الباري مساويا لوجود الممكنات معلومة بالضرورة
حقيقة وجود الباري معلومة بالضرورة ثم انا ندل على انه يستحيل ان يكون وجوده مقارنا بالماهية بل لا ماهية له الا ذلك
الوجود فاذن يلزم أن يكون حقيقة الباري معلومة لنا فنقول لا شك ان من جعل مفهوم الوجود في الواجب والممكن
امرا واحدا وزعم ان ذلك المفهوم غير مقارن في حق الباري لماهية اخرى بعد ان زعم ان الوجود اولي
التصور لزمه القطع بان حقيقة الباري اولية التصور ولكن الشأن في صحة هذه المقدمات فانا سنبين ان شاء الله تعالى
على ان الذي يعتقد من ان وجود الباري لا يمكن أن يكون مقارنا لماهية اخرى اعتقاد باطل خطأ وتقرير
وجه فساده بالبراهين القاطعة والعجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات الثلث يعرف بان حقيقة
الله غير معلومة للبشر مع البراهين القاطعة الناطقة بذلك ايضا فليت شعري الشبهة هنا بتلك المقدمات في انتاج
شيء وهم معترفون بفساده ثم لئن سلمنا المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يصح أن تكون معقولة

١٤١

فلم قلتم ان كل ما يصح أن يكون معقولا وحده يصح أن يكون معقولا مع غيره فلعل في الماهيات المجردة ما لا يصح أن يعقل شيء
آخر معه يعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من ان يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء هو العلم بغيره ولا حجة في تقدير ان ساعد
على ان كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع غيره ولكن لا يثبت من الدلالة على ان كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع كل ما عداه فيجب
يمكننا أن يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع كل الاشياء لكن هذا المقام ليس ببديهي فلعل في الماهيات المجردة
ما لا يصح أن يعقل مع بعض الاشياء وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية
مجردة فانها يمكن ان تكون معقولة مع كل ما عداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك فقد صح أن تكون ماهيتها مقارنة لماهية
غيرها بل لو ثبت ان العلم يستدعي حصول ماهية المعلوم في العالم لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه ما مر ثم لئن وقعت
المساعدة على كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع أن يقارنها سائر الماهيات فلم قلتم انه صحة هذه المقارنة حاصلة لها عند
كونها في الخارج فلم لا يجوز أن يقال شرط هذه الصحة حلولها في النفس ايقال بان وجودها الخارجي يكون مانعا من ذلك
أما قوله لو توقف صحة هذه المقارنة على حصولها في النفس مع أن حصولها في النفس عبارة عن مقارنتها للنفس
لزم ما لزم من توقف صحة الشيء عن وجوده وانه محال قلنا هذا مغالطة وبيانه وهو ان مقارنة الشيء لغيره على اقسام ثلثة
احدها مقارنة الحال للمحل والثاني المحل للحال وثالثها مقارنة الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا لما
اعقلنا شيئين عرفنا بذلك انه يصح على ذينك المعقولين أن يتقارنا مقارنة الحالين في محل واحد واذا عرفنا شيئا حالا
في محل عرفنا انه يصح بذلك على ان ذلك الحال يقارنه غيره مقارنة الحال للمحل وعرفنا انه يصح ايضا على ذلك المحل بان
يقارن غيره مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلثة من المقارنة كانها انواع مختلفة تحت جنس واحد هو اصل المقارنة
ثم انه لا شك ان الشيء الذي يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب أن يصح عليه سائر انواع ذلك الجنس وكيف لا نقول
ذلك والعرض يصح أن يقارنه غيره مقارنة الحالين غير محل فاذا عرفت ذلك فنقول انه لما ثبت بالحجة ان التعقل
يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا اعقلنا شيئين علمنا ان الماهيتين المعقولتين يتقارنان في ذلك
الجوهر مقارنة الحالين في محل واحد فاذا اردنا ان نبين صحة هذا النوع من المقارنة التي توقف على كون الماهية
موجودة في العقل لم يكفنا في هذا قولنا ان صحة مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها الا ان مقارنتها
لمحلها مخالفة لمقارنتها لما يحل في محلها فلا يلزم من توقف النوع الاول من المقارنة على حصول الصورة في الجوهر
العاقل عدم التوقف للنوع الثاني من المقارنة على حصول الصورة في الجوهر العاقل ثم بتقدير ان يثبت ان صحة
مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة

فقد تلخص
اعني مقارنة المحل للحال ومعلوم ان انا نعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنة المحل للحال
انا الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة صرفة ثم لين وقعت المباحثة على ان هذه من انواع الثلثة من المقارنة مساوية
في تمام الماهية لكن لا يلزم من صحة الحكم على ماهية عند كونها ذهنية صحة الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهني
ليس له الة الخارجي قايم بنفسه حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمس والانسان الذهني ليس له ذلك فعلنا
انه ليس كل ما يصح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية
الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم لين وقعت المباحثة على ان الماهية عند وجودها
الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لا نجوز ان يلزمه لازم يمتنع عند ذلك كما ان الحيوانية التي في الانسان لا يحل كونها مساوية
للحيوانية التي في الفرس لا بد وان يكون مستعدا لقبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان اللازم له في وجوده وهو الناطق
صار مانعا من ذلك فكذلك هاهنا يجوز ان يكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها ان تقارنها غيرها الا انه يلزمها
والحالة هذه لازم يمنع ولكن يمكن ان يجاب عنه بانا بينا انه لا مانع من التعقل الا المادة وكلامنا في المجرد فاذن ليس له
مانع من صحة هذه المقارنة لكنك تعلم ضعف هذا الجواب ثم ان وقعت المساعدة على ان كل مجرد فانه يصح ان يقارن سائر
الماهيات المجردة على الاطلاق لكن لا نسلم انه يلزم من صحة ذلك لزوم صحة كون ذلك عالما باعداه بل لو ثبت ان العلم والادراك
نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلا ولكن الاشكال لا مخلص عنه هي بحالة الشكوك على هذه الحجة ولنرجع
الى شرح المتن اما قوله كل شي يعقل شيا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله فالمراد منه ان كل من عقل
غيره فانه يعقل من نفسه كونه عاقلا لغيره واعلم ان على لفظ الشيخ استدراكا فان القوة ان كانت قريبة من الفعل
الا انها لا يكون لا محالة مقارنة للعدم لان القوة لفظة مرادفة للامكان المقارن للعدم ولذلك يقولون القوة طبيعة
عدمية واذا كان كذلك فليس كل من عقل شيا عقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله فان من الاشيا ما يكون تعقله
لكونه عاقلا بالفعل المحض ويكون هو منزها عن طبيعة القوة انه عقلها القريبة والبعيدة كالباري عز اسمه
والمفارقات واذا كان كذلك لم يجز ان يقال كل من عقل شيا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله
بل يجب ان يقال كل من عقل شيا فانه يمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الشي ويكون المراد بهذا الامكان الامكان العام
حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل في حقه واجب الحصول كالباري تعالى وما لا يكون كذلك بل يكون بالقوة
القريبة من الفعل كما في حقنا واما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه ان كل من عقل انه يعقل غيره
فقد عقل ان ذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير ومن عقل اتصاف شي بشي فانه لا بد وان يكون عاقلا للموصوف



والصفة معا وقد بينا ان هذه المقدمة وان كانت ضرورية ولكنا لا نستمر على مذهبه واعلم ان على هذا اللفظ
استدراكا وهو ان قوله وذلك عقل منه لذاته توهم ان عقل الشي لكونه عاقلا لغيره هو نفس عقله لذاته
وليس الامر كذلك فان علمي باني عالم بشي علم متعلق بنسبة مخصوصة بين ذاتي وبين العلم بشي ما والعلم بتلك
النسبة مغاير للعلم بكل واحد من المنتسبين فكيف يجوز ان يقال العلم بتلك النسبة هو العلم بذاتي بل الواجب
ان يقال علمي بكوني عالما بشي تضمن او يلزم علمي بذاتي واما قوله وكل ما يعقل شيا فله ان يعقل ذاته وهو نتيجة
المقدمتين المذكورتين وترتيب القياس هكذا كل ما عقل شيا فله ان يعقل كونه عاقلا لذلك الشي وكل ما كان كذلك
فله ان يعقل ذاته ينتج شيا فله ان يعقل ذاته واما قوله ان كل ما يعقل من شان ماهيته ان تقارن معقولا
اخر فالمراد منه ان كل ما يصح ان يكون معقولا فانه يمكن ان يقارن ماهيته ماهية معقول اخر واما قوله وكذلك
معقول مع غيره وانا نعقل ذلك القوة العاقلة المقارنة فالمراد منه الاستدلال بالدعوى الذي ذكرها
في الجوهر العاقل مع ذلك هو المقارنة واما قوله فان كان ما تقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى
المعقول فالمراد منه لما ثبت ان المجرد لا يمتنع ان يقارنها غيرها واذا فرضنا تلك الماهية موجودة في الخارج قائمة
بذاتها وجب ان يصح عليها ان يقارنها غير تلك الماهية لا الا عرفنا في بعض الاحوال ان تلك الماهية يصح ان يقارنها
ساير الماهيات بحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهن او في الخارج وجب ان يصح عليها تلك المقارنة
ثم بين هاهنا ان تلك الصحة غير موقوفة على الوجود الذهني او ايمنع منها الوجود الخارجي لانه اورد فصلا للكلام
في ذلك على ما ياتي ذكره انشا الله تعالى ٥ واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوعا في الوجود بما عاقه امور ما نعة عن
ذلك من مادة او شي اخر كان فالمراد ان تلك الماهية يجب ان يصح عليها تلك المقارنة ابدا اللهم الا اذا وجد ما يمنع
تلك المقارنة وهي المادة وعلايقها على ما مر فان تلك المقارنة تكون ممتنعة حينئذ واما قوله فان كانت حقيقته
مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية لها فالمراد ان تلك الحقيقة لما ثبت انها يصح عليها هذه المقارنة وثبت انه
لا مانع الا المادة وعلايقها فمتى كانت الحقيقة مسلمة عن المادة وعلايقها وجب ان يصح عليها هذه المقارنة
واما قوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته فالمراد منه ظاهر ولكن على اللفظ استدراك لان امكان عقله لذاته
ليس جزا من عقله بغيره وما لا يكون جزا من الشي لا يكون في ضمن الشي بل الواجب ان يقال ان من لوازم عقله بغيره
امكان عقله لذاته لزوم العلة معلولها وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام اذا
تجردت في العقل ذا العنها المانع الى اخره قلت هذا شك اورده على قوله الشي المجرد من مقارنة غيره وجب

أن يصير عاقلاً لذلك الغير وتحقير الشيء بعوان الصور العقلية المجتمعة في العقل كل واحد منها صورة مجردة مقارنة
الاخرى مع ان شيئاً منها لا يعقل الاخرى بل العاقل لها هو الجوهر الذي هو محل لها فبطل قولكم هو التعقل المقارنة
أجاب عنه بان كل واحد من الصور ليس مستقلاً في الوجود ولا قائماً بالنفس فاذا كان كذلك لم يكن شيئاً
منها قابلاً للصور المجردة المقارنة لها بل انما الصورة اذا قارنتها صورة اخرى فانه لا مرتسم واحد منها
بالاخرى اذ ليس ارتسام البعض بالبعض أولى من العكس فيلزم أن يكون كل واحد منها مرتسمة بالاخرى فتكون كل
واحدة منها حالة في الاخرى ومحلاً لها وهو محال أو لا يرتسم ولا واحد منها بالاخرى وهو المطلوب بل الجواز
المرتسم بهما باسرهما هو العقل القابل لها فثبت ان تلك الماهيات متى كانت صوراً موجودة في العقل فانه لا يرتسم
ولا واحدة منها بالاخرى فلا جرم لم يكن شيء منها عاقلاً للاخرى وأما اذا وجدت تلك الماهية في الخارج قائمة
بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن أن يكون محلاً لما يقارنها فلا جرم يكون عاقلاً لها فظهر الفرق وللقايل ان يقول
أما قولكم ان تلك الصورة ليس بان ترتسم واحدة منها بالاولى أولى من العكس ففيه اشكال لان تلك الصورة العقلية
المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية اما الاول فلانها لو كانت متماثلة لامتنع اجتماعها لامتناع اجتماع المثلين
وأما ثانياً فلان التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول في العاقل عندكم فاذا كانت المعقولات مختلفة
الماهيات كانت الصور المطابقة مختلفة واذا ثبت ان تلك الصور مخالفة في الماهية لم يمتنع أن يكون بعضها أولى
بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان البطوء لما كان مخالفاً في الماهية للحركة لا جرم كانت محلية الحركة للبطوء أولى
من العكس فكذا هنا ثم ان وقفنا المساعدة على انه يمتنع على تلك الصور أن تكون بعضها منطبعة في البعض لكن
ذلك اعتراف بان مقارنة هذه الصور لمحلها أو لما يحل في محلها غير مقارنتها لما يكون حالاً فيها لان القسمين الاولين
هنا والقسم الثالث ممتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضي شيء منها كون المقارن عاقلاً واذا
ثبت ذلك انه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة في العقل صحة
القسم الثالث عليها حين موجودة في الخارج وسقط الاستدلال بالكلية وأما قوله لا يمكن للمعنى الذي كلامنا فيه جوهر — ما تكون صح
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصوراً فالمراد منه ان كلامنا
في تلك الماهية حين ما تكون موجودة في الخارج وهي يمكن ان يكون حينئذ محلاً لساير الماهيات فلا جرم امكن كونها
عاقلة لكل الماهيات ثم للقايل أن يقول ان الشيخ لم يحكم ان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه
يمكن أن يجعله متصوراً الذمة أن يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة لكون تلك الماهية متصورة لا يحكم


بان بعد حصول المقارنة يمكن جعله متصوراً ولولا ان المتصورية مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى اعترف
الشيخ بان الشعور غير المقارنة سقط أصل الدليل على ما مر شرحه وهم من تنبيه ولعلك تقول ان هذا الجوهر
وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية قلت هذا شك اورده على قوله ان الماهية لما صح عليها ان يقارنها غيرها
حين كانت عقلية وجب أن يصح عليها هذه المقارنة مطلقاً وتقرير الشك ان هذه المقارنة الذهنية مخالفة للماهية
الخارجية من حيث ان احداهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز ان يقال ان الوجود الذهني كان شرطاً لصحة
تلك المقارنة والوجود الخارجي كان مانعاً منها فلا جرم لم تحصل صحة مقارنة هذه الماهية مع ساير الماهيات عند
ما تكون موجودة في الخارج ثم اجاب عنه بان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية ان يقارنها غيرها فتلك
الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية أو لشيء من لوازمها كانت حاصلة لها سواء كانت في الذهن أو في الخارج وسقط
الشك وان كانت لا تحصل لها عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة لا يحصل لها مع اكتساب
المقارنة فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل له فاستعد له أو لم يكن استعداد للشيء وقد كان ذلك الشيء وجب
وهذا كله محال تفسير هذه الالفاظ انه اذا لم يحصل صحة هذه المقارنة لزم احد امرين باطلين احدهما أن يكون الاستعداد
المقارنة متأخراً بالذات عن حصول المقارنة وذلك لانه يحصل للشيء لا بعد وجود الشيء وذلك محال لان الامكان
سابق للحصول فكيف يكون الحصول سابقاً على الامكان وثانيهما ان لا يكون لذلك الاحداث استعداد وهذا ايضاً محال
لان الذي حدث كيف يقال انه لم يكن صح الحدوث ففي هذا خبث الاول قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان
من لوازم الماهية فقط سقط الشك وان كان انما يكتسب عند الارتسام لزم منه كذا وكذا لست منفصلة محيطة
بطرفي النقيض لكنه في قوتها فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على حصولها في العقل أو لا يتوقف
فان توقف لزم المحال المذكور وان لم يتوقف سواء حصلت في العقل أو في الخارج كان ذلك الاستعداد حاصلاً
وهو المطلوب الباقي وهو انه لما بطل القسم الثاني وهو ان تكون تلك الماهية انما يكتسب هذا الاستعداد عند
الارتسام في العقل نقول فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ثم انه بعد ذلك اشتغل ببيان
انه لا يجوز ان لا يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ولم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان الماهية
انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل ان يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
واعلم ان ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يقال الصورة المعقولة لو كان استعدادها لان يقارنها صورة موجودة في محلها
مشروطة بكونها موجودة في العقل لزم تأخر الصحة عن الوجود ولزم نفي الصحة وثانيهما ان يقال لو كان استعداد

الصورة العقلية أن تقارنها غير هذا الشرط لكونها ذهنية لزم المحالات وأما الاحتمال الأول فباطل لأنه لا يلزم من
توقف صحة مقارنة الحالين في محل على حلولها في ذلك المحل تأخر الصحة عن الوجود لأن حلول الحالين في محل
شرط الصحة مقارنتهما على هذا الوجه فإنه قد يوجد إحدى الصورتين عند عدم الأخرى وفي تلك الحالة
صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكر في الاحتمال وأما الثاني فحق لكنه
غير نافع في المطلوب أما أنه حق فلأن صحة اتصاف الماهية بمطلق المقارنة لو توقفت على كون تلك الماهية ذهنية
وكونها ذهنية مقارنة مخصوصة فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وأنه محال وأما
أنه غير نافع في المطلوب فلأن الذي يلزم من هذا الكلام أن لا يتوقف هذا النوع من المقارنة أعني حلولها في المحل
على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة أن تقارن غيرها عند وجوده الخارجي مقارنة المحل للحال غير ما قررناه
مع أنه المطلوب لأن ذلك وأما قوله بل لعل الاستعداد الحاصل لبعض ما يقارن يتلوا المقارنة الأولى
فالمراد منه أن حصول هذا الاستعداد لم يتوقف على كونها موجودة في العقل لا جرم كان هذا الاستعداد
حاصلا له مطلقا بل من الجائز أن يكون استعداده لأن تقارنه بعض المعقولات بواسطة استعداده لأن تقارنه
معقول آخر مثل أن العلم بالنتائج بواسطة المقدمات إلا أن ذلك غير قادح في مطلوبنا وأما قوله وكذلك فاعلم
أن الماهية المعنى الجنسي استعداد لكل فصل فإن لم يكن له خروج إلى الفعل فلمانع بطول الكلام فكيف المعنى المحقق
النوعي فاعلم أن المراد منه جواب عن شك يمكن أن يذكر وبيان ذلك الشك هو أن تقال هب أن تقرر لكم
أن الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدة لأن تقارنها المعقولات إلا أن ذلك الذي حصل في الذهن يستحيل أن يوجد
هو بعينه في الخارج فلا يمكنكم أن تقولوا أن تلك الصورة الذهنية إذا وجدت في الخارج يجب أن يصح عليها تلك المقارنة
بل أكثر ما في الباب أن تقولوا الموجود في الخارج مثل الموجود في الذهن في الماهية ثم إن حكم الشيء حكم مثله فلما صحت
هذه المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صحتها عليها حين تكون خارجية فإذن هذه الحجة لا تتم إلا مع البناء
على أن حكم الشيء حكم مثله وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية فإن الحيوان الذي في الإنسان مثل الحيوان الذي
في الفرس مستعد لقبول فصل الفرسية وهو الصاهل والحيوان الذي في الإنسان غير مستعد لقبوله وإلا لصح أن ينقلب
الحيوان الذي هو انسان فرسا وبالعكس وذلك محال فعلمنا أنه لا يلزم من كون الشيء مستعدا لشيء كون مثله مستعدا
لمثل ذلك الشيء فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود الخارجي وأجاب عنه
بأن سلم أن الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وأن ذلك الاستعداد حاصل لها أبدا ولكن المستعد له إنما لا يخرج



لمانع يطول الكلام فيه وإذا عرفنا بأن الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسي لا جرم له أبدا فلأن يعرف بذلك
في الطبيعة النوعية أولى لكن الصورة الذهنية والموجود الخارجي متساويان في الطبيعة النوعية فوجب الاستواء
في صحة المقارنة واعلم أن ذلك المانع ليس إلا الفصل الذي لكل واحد من الأنواع والحيوان الذي هو حصة
الإنسان يلزمه الناطق وهذا اللزوم ليس هو من جانب الحيوان وإلا لكان كل حيوان ناطقا بل من جانب الناطق
ثم إن مقارنة الناطق لذلك الحيوان مانعة من مقارنة الصاهل للحيوان الذي هو حصة الإنسان بعد أن كان ذلك
الحيوان نظرا إلى كونه حيوانا قابلا لمقارنة الصاهل فإن قيل يجوز أن تكون الماهية يلزمها عند وجودها
الخارجي لا جرم ويكون ذلك اللازم مانعا من صحة أن تقارنها شيء من المعقولات فنقول أنا قد دللنا فيما مضى
على أنه لا مانع من التعقل إلا المادة وعلائقها وكلامنا في المجرد فإذن لا يجوز أن يكون لتلك الماهية المجردة في
عند وجوده الخارجي ما يمنعها من إمكان المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا الموضع فاعلم أنا بينا أنه لا مانع إلا المادة
بالبناء على أن الإدراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الفصل على ما عرفته ○ **تنبيه** إنك إذا حصلت
ما أصلته كل إلى آخره **قلت** لما فرغ من بيان أن كل مجرد قائم بالنفس فإنه يمكنه أن يعقل نفسه وغيره
ذكر بعد ذلك أنه لو ثبت أن كل مجرد فإنه يجب أن لا يحصل له كل ما لا يمتنع حصوله له لزم من هذه المقدمة مع
ما قبلها وجوب كون المجرد عاقلا لغيره ولنفسه ثم لا شك أن هذا النوع من التعقل يمتنع عليه التبدل والتغير وذلك
ظاهر لا شك فيه ○ **القسم الثالث** في أحكام القوة المحركة من قوى النفس قال الشيخ الرئيس تكملة النمط
بذكر الحركات عن النفس **قلت** لما أورد فيما مضى من هذا النمط أحكام القوة المدركة ما رآه لا يتعلق بهذا
الكتاب انتقل الآن إلى بيان أحكام القوة الثانية من قوى النفس وهو القوة المحركة وفيه مسائل ○
**المسألة الأولى** في أقسام القوى النباتية **إشارة** أما المحركات فحفظ البدن وتوليده **قلت**
القوى النفسانية المحركة إما أن تكون الأجسام العنصرية أو الأجسام الفلكية فإن كان الأول فإما أن يكون تحريكها
من غير شعور أو شعور والأول تسميه الفلاسفة بالقوى النباتية والأطباء بالقوى الطبيعية والمقصود من
هذا الفصل شرح أقسامها وهي ثلاثة أحدها القوى التي يكون المقصود من أفعالها حفظ الذات وثانيها ما يكون
المقصود من أفعالها توليد المثل فأما القوة الأولى فهي الغاذية وهي التي تتصرف في مادة الغذاء لتحيلها
إلى مشابهة البدن بدلا عما يتحلل واعلم أن الغذاء الحقيقي هو الدم ومادته الأطعمة والأشربة فالقوى
الغاذية تتصرف في مادة الغذاء أعني في المطعوم والمشروب لتجعلها شبيهة بالبدن فيلتصق لكن يصير غاية ملاءمة الأجزاء

التحللة وهذه القوة الغاذية تخدمها أربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب والهاضمة للممسوك والدافعة
للثفل وأما القوة الثانية فهي المنمية وهي التي تزيد في جواهر الأعضاء على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء
المغتذي في الأقطار ليتم بها الخلق وفرق بين النماء والسمن فإن النمو قد يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو
وأما القوة الثالثة فهي المولدة وهي التي تأخذ فضلة من الغذاء الحقيقي وتجعله مادة ومبدأ لشخص آخر
وإذا عرفت هذا فنقول أما القوة المولدة فإنما تخلق بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف أولا
ثم تقوى المولدة مدة ثم تقف زمانا طويلا وتبقى الغاذية عاملة إلى أن تعجز فيحصل الجلد والوجه في عجزها
أما لتفي بإيراد مثل ما يتحلل فيصير الموت ضروريا واعلم أن لنا في هذه القوى النباتية أبحاثا عميقة لخصناها في الملخص

**المسألة الثانية** في القوى المحركة الاختيارية **إشارة** وأما المحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية

**قلت** مراتب الحركات الاختيارية أربع فإن الإنسان إذا عقل أو توهم أو تخيل أمرا من الأمور فإن كان ذلك نافعا
أو لذيذا انبعث الشوق في نفسه أو في اعتقاده انبعث الغضب وهي قوة دافعة للمؤذي ثم تتبع أيهما كان
أعني الشهوة والغضب حصول الإجماع وعزم متأكد من غير فتور ولا تردد ثم تتبع ذلك الإجماع تحريك القوى
المنبثة في العضلات لتلك الأعضاء وبواسطتها يتحرك الآلات فأقرب المحركات القوة العضلية ويليها الإجماع
والعزم ويليه الشهوة والغضب ويليه التعقل والتخيل أو التوهم وللناس في كل واحد من هذه المراتب اختلافات
أما المرتبة الأولى وهي القوة المنبثة في العضلات فمن الناس من أنكرها وزعم أنه لا معنى لهذه القوة
إلا المزاج المعتدل للأعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل قالوا لأن هذا المزاج لا معنى له إلا حرارة
مكسورة وبرودة مكسورة وكيف كان فهو من جنس الحرارة والبرودة فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما لا محالة
ومقتضى هذه القوة ليس من جنس مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليس نفس المزاج وأما المرتبة الثانية
وهي الإجماع فمن الناس من أنكره فإن الحيوان متى عقل كون الفعل نافعا أو تخيل ذلك أو توهمه فإنه يكفي ذلك
في تحريك القوة المنبثة في العضلات ولا حاجة إلى توسط هذه المرتبة وأما المرتبة الثالثة وهي
الشهوة والغضب فمن من أنكرهما وزعم أنه لا معنى للشهوة إلا الإرادة الجازمة للانتقام والأكثرون
فرقوا بينهما وقالوا لأن المريض قد يريد شرب الدواء والإرادة جازمة وإن كان لا يشتهيه وأما المرتبة الرابعة
فهي الشعور بكون ذلك الفعل نافعا أو ضارا سواء كان ذلك الشعور مطابقا أو غير مطابق وبعضهم يسمي
هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا في أنه هل من شرط الفعل حصول الداعي بكون ذلك الفعل نافعا أو لذيذا



فالأكثرون سلموا ذلك قالوا لأن القوى المنبثة في العضلات صالحة للحركة وضدها فترجيح أحد المقدورين
على الآخر لا بد فيه من مرجح وهو الداعي وإلا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح وهو محال ومنهم من قال لا حاجة إلى
الداعي لأن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فإنه لا بد أن يسلك أحدهما دون الآخر
لأنه من المحال أن يقف هناك حتى يفترسه السبع ومن المحال أن يسلكهما معا ومن المحال أن يسلك لا مرجح لأنا فرضنا
تساويهما في جميع الأمور فلا بد وأن يسلك أحدهما دون الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان يجد إذا خير بين
شرب قدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه والجائع يجد إذا خير بين أكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه
وضربوا أمثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيل في استخراج ما به يترجح أحدهما على الآخر فليفرض الاستواء في كل
تلك الأمور فإن كل صفة حاصلة لأحد المثلين يمكن حصول مثلها للشيء الآخر ولا يجوز أن يقال المرجح تعينه وتشخصه
الذي لا يمكن أن يشاركه فيه غيره لأنا نتكلم في غرض من الأكل والشرب بالماهية لا الشخصية فثبت بما ذكرنا أن
الفعل لا يتوقف على الداعي واعلم أن هذا الكلام في هذه المراتب الأربعة كثير جدا والمباحث فيها عميقة
ولكنا اكتفينا منها بهذا القدر لئلا يطول الكتاب **ولنرجع** إلى شرح المتن وأما قوله وأما المحركات الاختيارية
فهي أشد نفسانية فمعناه أن القوى النباتية لا نجعلها من القوى النفسانية مع أنها تشبه القوى الطبيعية
في عدم الإدراك والشعور فهذه القوى الاختيارية أولى أن تكون نفسانية لأنها لا تتحرك إلا مع الإدراك والشعور
وأما قوله لا بد من إجماع عازم مجمع فاعلم أن هذا إشارة إلى المرتبة الثانية وهي العزم والإجماع والإرادة الجازمة
الخالية عن الفتور وأما قوله إذعانا منفعلا عن خيال أو وهم أو عقل فاعلم أن هذا إشارة إلى المرتبة الثالثة
وأما قوله تنبعث منها غضب أو شهوة فاعلم أن هذا إشارة إلى المرتبة الرابعة فلأن العزم تبع الخيال
أو الوهم أو العقل حال تبع أحد هذه الثلاثة الشهوة والغضب فحينئذ تكون بالحقيقة تابعا للشهوة والغضب
وهما تابعان للخيال أو الوهم أو العقل وأما قوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة
لتلك الآمرة فاعلم أن معناه أنه يطيع ذلك المعنى العازم المجمع الذي بيناه شأنه وصفته هذه القوة المنبثة
في العضلات واعلم أن القوة المحركة بالحقيقة ليست إلا هذه القوى العضلية وسائر المراتب فهي كالآمرة

**المسألة الثالثة** في أن الفلك متحرك بالإرادة **إشارة** للجسم الذي في طباعه ميل مستدير فإن حركاته
من الحركات النفسانية دون الطبيعية **قلت** ولما تكلم في القوى النفسانية المحركة للأجرام العنصرية أراد
أن يتكلم في القوى النفسانية المحركة للأجرام الفلكية وقبل ذلك تكلم في أن حركات الأفلاك نفسانية إرادية

والدليل على ذلك ان حركاتها مستديرة بالطبع وكل ما كان كذلك فهو نفسانية اما ان حركاتها مستديرة فالامر
فيه ظاهر وقولنا بالطبع احتراز عن كرة الاثير فانها متحركة بالاستدارة لكن بالقسر لا بالطبع واما ان كل ما كان
متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركاته نفسانية فلان تلك الحركة اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية
وباطل ان تكون طبيعية لان كل نقطة تفرض في مثل هذا الجرم فان المتحرك اذا وصل اليها فانه يتركها وتركه لها بعد
ما توجه اليها فلو كانت هذه الحركة طبيعية لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع يكون مطلوبا بالطبع
ولما كان ذلك محالا بطل القول بكونها طبيعية لا يقال ولو كانت ارادية لكان هذا الاشكال واردا ايضا
لانا نقول ذلك جائز في الارادية لانه اذا كان غرض المتحرك بالارادة امرا لا يتم الا بالحركة المستديرة وصار المطلوب
في وقت متروكا في وقت اخر لان مطلوبيته ومتروكيته بالعرض لا بالذات وانما المطلوب بالذات ذلك العرض
الاخر واما في الحركات الطبيعية فذلك غير متصور ومحال ايضا ان تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة واذ ليس
فلك طبيعة استحال ان يكون هناك قسر ولما بطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية **المسألة الرابعة**
في اثبات النفوس الفلكية **مقدمة** المعنى الحسي الذي مثله تنحوه الارادة الحسية **قلت** لما بين ان حركات الافلاك
ارادية اراد ان يبين ان لها محركا هو صاحب ارادة كلية ومجردا اخر هو صاحب ارادة جزئية وقدم الاول
على الثاني لكنه قبل الشروع في اقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقدمة للنفع بها فيه وذكر في تلك المقدمة امرين
احدهما ان المعنى الحسي الذي مثله تنحوه الارادة الحسية والمعنى العقلي الذي مثله تنحوه الارادة العقلية واعلم
ان هذه القضية بينة جدا لان الارادة هي التي يسمى اما بالعزم والاجماع فيما مضى وقد عرفت ان هذه الارادة
تابعة للشعور فان كان المشعور به امرا عقليا كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان حسيا
كانت الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد من انحاء الارادة اليه وثانيهما قوله كل معنى يحمل على كثيرين بحصر
فهو كلي سواء كان معتبرا به الحد الشخصي كقولك ولد ادم او غير معتبر كقولك انسان وهذا ايضا ظاهر لا شك فيه
**اشارة** الى حركة الجسم الاول ليس لنفس الحركة **قلت** لما فرغ عن تمهيد المقدمة شرع الان في بيان
ان حركات الافلاك مبداها هو صاحب الارادة الكلية والدليل عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان
يكون نفس الحركة او غيرها والاول باطل لان الارادة اما ان تكون كلية او جزئية فان كانت جزئية فهي الارادة
الحسية وان كانت كلية فهي الارادة العقلية فظهر ان كل ارادة اما حسية واما عقلية وقد بينا في المقدمة ان الارادة
الحسية متوجهة الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست من الكلي



الحسية ولا العقلية وان الحركة ماهيتها انما كانت اولا ليكون وسيلة الى الكمال الثاني واذا كان ماهيتها انما تكون
وسيلة الى شيء اخر استحال ان يكون هو نفس المطلوب لا غير فثبت ان مقصود الفلك في الحركة امر سوى الحركة
وذلك المقصود لا بد وان يكون بالقوة اعني لا بد وان يكون معدوما لان تحصيل الحاصل محال وانه يكون ايضا
ممكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن جميع كمالاته حاصلة بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة
استخراج الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضع معين شخصي والا لكان اذا وصل اليه وقف بل
وضع متعين كلي وكونه معينا لا ينافي كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينة متشاركة في معنى المعينية
ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالمعين من حيث هو مطلق امر كلي وهو الذي قد عرف
في المقدمة من ان المعنى اذا كان يحمل على كثيرين كان كليا سواء قيد بتشخص او لم تقيد وثبت ان المقصود من هذه
الحركة امر كلي وذلك يستدعي قصدا كليا والقصد الكلي هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان للحركات
الفلكية مبدا هو صاحب ارادة كلية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسياتي تقرير
هذا السؤال ان شاء الله تعالى واما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم في هذه المباني في هذا الكتاب في اربعة
مواضع وذكر في جميعها ان فيها سرا لكنه ما فسر القول الا في الموضع الرابع فصل القول فيه فالاول في هذا الموضع
والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس من هذا الكتاب فانه قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة
١٢ الارادة الجزئية وصاحب الارادة الكلية متعلق بما حضرنا لينا لا ضربا من الاشكال ان كان فيه سر والثالث ذكر
في الفصل الرابع عشر من النمط السادس ايضا حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال رايت اذا طلبت الحق
بالمجاهدة وبالروح لك سر واضح خفي والرابع ذكر في الفصل التاسع من النمط العاشر ثم ان كان مما يلوح
صرت من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لا بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي
نفوسا ناطقة غير منطبعة بل لها علاقة كالنفوس مع ابداننا ففي هذا الموضع نشرح حقيقة ذلك السر فنقول
واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان للفلك نفسا هي صاحب الارادة الجزئية والافعال الجزئية
وعقلا لا تتعلق البتة بالفلك بل جوهر غني بذاته في جميع كمالاته عن الفلك واما النفوس الناطقة
وهو الجوهر الذي يكون مجردا بذاته ولكنه يكون محركا للفلك ومدبرا له ليستكمل به كما ان انفسنا الناطقة
جوهر مجرد في ذاته عن البدن لكنها محركة للبدن ومدبرة له لتستكمل فقد اختلفوا فيها فالقدماء انكروها
وما قالوا بها والشيخ ميله الى اثباتها ثم انه في هذا الموضع من الكتاب قد اقام الدلالة لانه لما ثبت ان

ان المقصود من الحركة الفلكية أمر كلي والمقصود الكلي يستدعي قصدا كليا والقصد الكلي يستدعي ارادة
كلية وقد ثبت فيما مضى من هذا النمط ان الادراك الكلي لا يحصل الا لما لا يكون جسما ولا جسمانيا فيلزم ثبت من
مجموع هذه الامور وجود جوهر غير جسم ولا جسماني ثم هذا الجوهر ليس هو العقل المجرد لان كل ما يفصل الى الفعل
شيء لا بد وان يكون مشتملا بذلك الفعل على ما تستقيم الدلالة عليه ان شاء الله تعالى في اول النمط السادس وكل
ما كان مشتملا لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا فقد ثبت القول بالنفس الناطقة الفلكية هذا الطريق الذي الشيخ
لما ذكر اصل الدلالة ولم يتمها على التفصيل كما ذكرناه ولم يصرح بالنتيجة لا جرم أبهم القول فيه وذكر ان فيه شيئا
**تنبيه** الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي **قلت** لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان الفلك
مبدا ارادة كلية شرع الآن في المطلوب الثاني وهو اثبات ان الفلك مبدا ارادة جزئية والدليل عليه وهو ان
نسبة الكلي الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلي جزئي أولى من غيره فاما ان يحصل الكل وهو محال
او لا يحصل شيء منها وهو المطلوب فثبت ان الراي الكلي لا يصدر عنه شيء جزئي فانه لا بد لذلك الجزئي من ارادة
جزئية ومطلب الارادة الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية للفلك وللقائل أن يقول ادراك الشيء
المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشيء والنسبة بين الامرين لا تتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه
فادراك الشيء المعين من حيث انه معين متوقف على حصول ذلك الشيء وحصول افعالنا متوقف على ايجادنا لها
وتكويننا اياها فلو توقف تكويننا اياها على شعورنا بها من حيث هي هي لزم الدور فانا لا توجد الا بعد
ايجادنا لها ولا نوجدها الا بعد ان نعلمها ولا نعلمها بعينها الا بعد تعينها ولا تتعين هي الا عند وجودها فظهر
بما قلنا لزوم الدور انما قلنا انا اذا رجعنا الى انفسنا والخبر لاحوالنا علمنا قطعا انا متى حاولنا فعل كل حركة فانا
لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وكل ذلك لا يخرج عن الكلية فاما ان
نقول انا نقصد ايجاد تلك الحركة المعينة من حيث انها هي فذلك غير حاصل وذلك يوجب القطع بعد الاستقراء
والاختبار بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانما تخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت ثم
ان وقع التسليم على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكره معارض بنفس هذه
الارادة الجزئية الحادثة فانها امور حادثة جزئية فلا بد لها ايضا من امور حادثة جزئية ثم الكلام فيها كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل ثم هذا التسلسل اما ان يكون دفعة وهو محال لاستحالة حصول علل ومعلولات
غير متناهية دفعة واحدة او لا دفعة بان يكون كل سابق علة للاحق وهو ايضا محال لان السابق معدوم حال



حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود وهذا متفق عليه بين [illegible] ولانه لو جاز ان تكون الارادة
السابقة علة للارادة اللاحقة فلم لا يجوز ان تكون الحركة الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة وحينئذ
يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس الجسمانية ثم ان وقعت المساعدة على انه لا بد مع الارادة الكلية للحركة من
سبب آخر في حصول الحركة الجزئية ولكن لم لا يجوز ان يقال ذلك السبب هو تخصص القابل فلا حاجة الى نفس ذات
ادراكات جزئية وبيانه وهو ان الفلك يستحيل عليه السكون ويستحيل عليه الرجوع عن جهة حركاته فاذا كان
كذلك فالنفس التي هي صاحبة الارادة الكلية لحركة الفلك اذا ارادت الحركة الكلية حصلت الجزئية لاجل
تخصيص القابل فان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل الا حركة مخصوصة معينة وعند تخصيص القابل يجوز ان
يكون سببا لحصول المعلول الجزئي فان المبدا لجميع الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على
السواء لكنه يصدر عنه شيء دون شيء لتخصيص القابل فلم لا يجوز ان يكون مثله في هذه المسألة ثم لئن وقعت المساعدة
على انه لا بد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان القوة التي تكون كذلك لا بد ان تكون جسمانية فهي انما يستقيم
ذلك على مذهبهم المشهور من ان الادراكات الجزئية لا تكون الا بالقوى الجسمانية وقد جاء في هذا الفصل ما تقدم
من الوجوه القاطعة التي لا مطعن فيها ثم ان وقعت المساعدة على ما ذكرتموه لكنه غير مستقيم على أصلكم وذلك لان غرض
النفس من تحريك الفلك التشبه بالعقل المجرد ومن المعلوم ان الشوق الى التشبه بالفلك لا يكون الا بعد ادراك
المتشبه به فاذا كانت النفس التي هي المحرك لجرم الفلك قوة جسمانية لم تقو على ادراك المجردات والعقل
جوهر مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا تعذر الادراك تعذر الاشتياق الى التشبه به فان ما لا
يكون معلوما استحال الشوق اليه والعلم بذلك ضروري فلان قالوا هذا الالزام انما يتوجه اذا اثبتنا
النفس الجسمانية ولم نثبت النفس الناطقة اما اذا اثبتنا النفس الناطقة اندفع محذور هذا التقرير ايضا
لا ندفع ما لم تتركوا مذهبكم في شيء من هذه المسائل لان المباشر القريب لحركات الفلك ليس النفس الناطقة
بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لا بد وان يكون صاحب الادراكات الجزئية وصاحب الادراكات
الجزئية لا بد وان يكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست جسمانية ثم ان النفس المباشرة للتحريك انما باشر
ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها باشرت الافعال الجزئية وتحركها لا بد وان يكون جسمانية
ومن حيث انها تشتاق التشبه بالعقل المجرد مجردة فاذن لا خلاص عن هذه العقدة الا بان يقال لا حاجة
في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية او يقال الادراكات الجزئية يصح على الجوهر المجرد او يقال

القوة الجسمانية يمتنع عليها ادراك المراد اذ قال الغرض من تحريك الفلك الشوقي لنا التشبه اي هذه الاقاويل
تركوها فقد تركوا مذهبا مشهورا من مذاهبهم وقولا معتبرا من اقوالهم فهذا ما نقوله في هذا الموضع **ولنرجع**
الى شرح المتن اعلم ان الشيخ ما قرره في هذا الفصل الا ان الراي الكلي لا ينبعث عنه فعل جزئي فاعلم ان هذا هو المطلوب
واما قوله فانه لا يتخصص بجزئي منه دون الاخر الا بسبب مخصص لا محالة فقد تبين ليس هو وجهه فاعلم ان هذا هو المستند الا
على ذلك المطلوب وانه لما كان كليا كان نسبته الى كل الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد بعض تلك الجزئيات دون
البعض الا بمرجح ولقايل ان يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست امورا حاصلة متميزا بعضها عن البعض حتى يقال
لم وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه ثم وان سلمنا انه لا بد من مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو نفس
القابل والوقت واما قوله وللمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انا مريد وتخيله له غذاء جزئيا فتنبعث منه ارادة
جزئية حيوانية وهناك تطلب الغذاء جزئية وانا تخيل له على الجهة الجزئية فاعلم انه اورد سوالا على القاعدة
المذكورة واجاب عنها والجواب ان يقال السائل نعلم ان الحيوان يريد غذاء كليا فانه يريد مثلا الخبز واللحم ثم ان تلك السوال
الارادة الكلية تكفي في ان يتناول الخبز واللحم الحاضرين لجاب عنه انا لا نسلم ان ارادته للغذاء الكلي تكفي في تناول
الغذاء الجزئي بل الحيوان تخيل غذاء جزئيا فتنبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله ولو كان
حصل له تخصص لخبز بدله لم يكن هو بدل قام مقامه وليس دليلا على انه كان ذلك متميزا عنده فاعلم ان المراد منه
ان قايلا لو قال الدليل على ان الارادة الكلية كافية في تناول الغذاء الجزئي ان غذاء حاضر لو حصل بدله الاخر قام مقام
الاخر في كونه مطلوبا له وذلك يدل على ان تلك الارادة كافية واجاب عنه انا لا نسلم بان الارادة الكلية
كافية بل الحيوان انما تخيل غذاء جزئيا وارادة جزئية الا انه لما احس بغذاء الاخر قام هذا الجزئي مقام الاول
فتعلقت به ارادة جزئية اخرى واما قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها تقصد
فمعناه ان الارادة الكلية لا تكفي في حصول الخطوات بل لا بد مع تلك الارادة الكلية من ارادة جزئية
للخطوات الجزئية واما قوله وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو تجدد الحركة المستمرة
على الاتصال وذلك لا يمنع التخصيص والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة فمعناه ان التخيل الجزئي ربما كان مقطوعا
اي ربما انقطع وانت تنقطع الحركة هناك كما اذا تخيلنا ارادة الذهاب الى موضع معين فاذا انقطعت التخيلات
الجزئية الموجبة للحركات الجزئية وربما لم يكن مقطوعا بل كان متجدد الوجود على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع
من كون ذلك التخيل متخصصا وان هذه التخيلات كانها حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكان الاتصال



في الحركات الجسمانية لا يمنع من تخصيصها وكذلك في هذه التخيلات هي حركات نفسانية واما قوله ولمثل هذا تخصص
الارادة بشيء جزئي فمعناه ان الارادة ما لم تخصص بشيء جزئي ثم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية
مقابلها ومقتضاها امر كلي والكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فيستحيل ان تحصل فيه تخصيص لجزئي
واما قوله ونحن ربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا تنبعث منه شوق
وارادة متعينا فمعناه ان ضربا من التعيين الوهمي فتنبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير ارادة لاجل المراد الاول
يعني انا ربما حكمنا حكما كليا بان الشيء الفلاني ينبغي ان يفعل ثم تبع هذا الحكم الكلي حكم اخر جزئي ثم تبع ذلك الحكم
الجزئي شوق جزئي فتنبعث القوة المحركة الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية
تلك الارادة الكلية لكنها ما كانت كافية بل لا بد فيها من الارادة الجزئية ولقايل ان يقول لا نزاع انه لا بد
من ارادة حصول حركة جزئية لكن هذه الارادة ايضا كلية لان الحركة الجزئية تتناول كل واحد منها فيكون

هذا المفهوم كليا وارادته تكون ارادة الكلي لا الجزئي بل ارادة الجزئي لا يمكن ان تكون موثرة لان ارادة
الجزئية نسبة حاصلة الى الجزئي والنسبة متاخرة عن المنتسبين فتعلق الارادة بذلك الجزئي متاخر عن ذلك
الجزئي والمتاخر عن الشيء يستحيل ان يكون موثرا فيه ٥ **وهم وتنبيه** اما الذي تتشوقه الجرم الاول
في حركته الارادية فبيانه بعد ما نحن فيه الا انه يجب ان تعلم انه لو تحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء
يكون للطالب اولى واحسن **قلت** لما بين ان المقصود من الحركة الفلكية امر سواها وبين ان ذلك الامر
وضع معين كلي ثم ان تحصيل الوضع المعين ليس مقصودا بالذات بل المقصود بالذات انما هو التشبه بالعقل

المفارق وهذا انما بينه في النمط السادس من هذا الكتاب لاجرم وعد ان بيانه سياتي فيما بعد ثم انه بعد
ذلك شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد تقررت هذه الدعاوى فيما تقدم الا انه اعادها هنا فقال
ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم او ظن او اعتقد ان ذلك الفعل اولى له ثم انه
قنع بالدعوى وما شيدها بالحجة والحجة فيه ما ذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع في الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة
بالنوم وهي امور منها ان الافعال العبثية صادرة لا عن الداعي فانه لا منفعة للانسان في ان يعبث بالمسبحة الملقاة
على الطريق وان يعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته فاجاب بان في ذلك العبث غرضا خفيا من اللذة
واما العبث بالشعرة المعينة فلان اليد ربما كانت اقرب اليها منها الى غيرها ٥ ومنها ان الساهي والنايم يفعل
افعالا من غير الداعي والجواب ان الافعال الصادرة لا بد لها من امور وهي اما تخيل لذة او تبديل حالة مملولة

او انه وصفناه والنوم لا ينافي التخيل وان كان منافيا فانا بينا فيه النوم الصرف وعند ذلك فلا نسلم انه يعقل شيئا فاما الحالة التي تكون بين النوم واليقظة فهي غير منافية للتخيلات او يكون ذلك الفعل ضروريا كالتنفس او نفسه ضروريا لمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فانه ينزعج للهرب او الطلب فاما قوله واعلم ان التخيل والشعور انه هو ذا يخيل شيء والحفاظ ذلك الشعور شيء فلا يجب أن ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الامرين فاعلم ان الغرض منه لما ادعى ان الفعل لا ينافي بدون التخيل او الظن او العلم ولاجاب عن السوال النايم بانه له تخيل ايضا فان للسايل هنا أن يقول لو كان للنايم تخيل لعرف بعد الانتباه حصول ذلك التخيل له حال النوم ولما لم يكن كذلك علمنا ان ليس للنايم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السوال بانا لا نسلم انه لو كان المعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شيء والتخيل بكونه متخيلا في الحال شيء اخر وتذكر انه متخيل في الوقت الذي مضى شيء ثالث فلا يلزم من فقدان التذكر فقدان الامرين الاولين ۞ والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ۞ ۞

## النمط الرابع في الوجود وعلله ۞ قلت

بسم الله الرحمن الرحيم ۞

لقايل أن يعترض على هذا العنوان فيقول ان كان للوجود من حيث هو وجود علة كان واجب الوجود مفتقرا الى العلة لكونه موجودا وجوابه انه لا يلزم من قولنا للوجود علة الوجود من حيث وجوده له علة بل يحتمل ان يكون افتقاره الى العلة لا لكونه موجودا فقط بل لكونه مع قيد اخر ولفظة الوجود لفظة مهملة فلا تقتضي الكلية فاندفع السوال واعلم ان المطالب المقصودة بالذات في هذا النمط ح فالرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا تفصيل القول في العلل ح في اثبات وجود الوجود د في وجود واجب الوجود ه تنزيه ذاته عن الكثرة ويندرج فيه انه غير مركب من الجنس والفصل ولا من اجزاء العقلية ولا من الاجزاء الجسمية ولا ضد له ولا ند له ز عاقل ومعقول ح في بيان ان اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور اولى من اثباته بساير الطرق فهذه هي المطالب الكلية والاكثر ما لا يتاتى الا بفصول وسياتي على شرح كل واحد منها وكيفية ارتباط بعضها بالبعض ان شاء الله تعالى ۞ **المسألة الاولى** في الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما وفيه اربعة فصول في هذا النمط **تنبيه** انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس قلت الدليل على فساد قول من قال ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا هو انا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة الانسانية فتلك الحقيقة المشتركة اما ان يكون له شكل معين وقدر



معين ووضع معين واما ان لا يكون له شيء من ذلك فان كان الاول لزم أن لا يكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة فان كل شيء معين فانه يخالف كل ما عداه وان كان الثاني كان القدر المشترك اذا اخذ من حيث انه هو فقط لم يكن له شكل ولا قدر ولا حيز ومثل هذا لا يكون محسوسا مع انه معقول فقد بطل ما يقال ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا بل بالبحث والتفتيش قد اخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس **ولنرجع الى شرح المتن** قوله انه قد يغلب على اوهام الناس ولم يقل على خيالات الناس لما بينا ان القوة التي تحكم على غير المحسوس بالمحسوس ليست الا الوهم واما قوله ان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال فان معناه ان ما لا يكون محسوسا حقيقة استحال ان يكون له وجود واما لا تخصص بمكان او بوضع كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود فمعناه ان الشيء اما أن يكون جسما او حالا فيه او لا جسما ولا حالا فيه فالجسم له الوضع والموضع بذاته والحال فيه فهما حاصلان له ولكن بسبب الجسم الذي هو محله فهما لا جرم تداعوا فيهما من القسمين وانكروا القسم الثالث واما قوله وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فمعناه انهم زعموا ان ما ليس بمحسوس فليس بموجود وهذا باطل لانك اذا تاملت المحسوسات عرفت ان فيها ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التي حررناها بعبارة واضحة غنية عن الشرح ولقايل أن يقول الشيخ في هذا الفصل انما حاول الرد على من قال لا موجود الا الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة يبطل قولهم فان الانسانية الكلية وان كانت مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة لكنها لا وجود لها خارج الذهن وانما وجودها في الذهن والقوم انما منعوا من وجود شيء غير محسوس خارج الذهن والشيخ انما اثبت امرا غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلا لمقالة اوليك والجواب من وجهين فالاول انا بينا فيما مضى ان القدر المشترك بين الانسانية بين الاشخاص الخارجية موجود في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد انه هذا ومتى كان المركب موجودا كانت بسايطه ايضا موجودة فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شيء موجود لكن الانسان لا بشرط شيء غير محسوس فانه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية الشخصية لا يصير محسوسا فثبت ان ما ليس بمحسوس موجود والثاني انا لو سلمنا ان الامر الكلي ليس الا في الذهن لكنا قد نقول قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس ان لا يكون ماهيته غير معقولة متصورة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض ۞

**وهم وتنبيه** ولعل قايلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء **قلت**

توجيه هذا السؤال أن يقال انكم ادعيتم ان القدر المشترك في الانسانية من زيد وعمرو وغيرهما أمر مجرد عن جميع
اللواحق وهذا ممنوع بل القدر المشترك بينهما ان يكون هيكلاً مركباً من اعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل
واحد من هذه الاعضاء محسوس أجاب عنه بان الحجة التي ذكرناها في اشخاص الانسانية قائمة بعينها في كل واحد من هذه
الاعضاء فان اليد التي في زيد وعمرو مشتركة في كونها يدا او مباينة لخصوصياتها وحينئذ تقوم الحجة بتمامها في هذه
الاعضاء **تنبيه** لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الوهم والحس يدخلان في الوهم والحس **قلت**
هذه حجة ثانية على فساد قول من يقول لا موجود الا المحسوس والمتوهم فلا بد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل واحد
منهما غير محسوس بشيء من الحواس ولا متوهم ايضا فاذن لزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم
وايضا فكل عاقل لا ينكر عقل نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم فاما قوله ومن بعد هذه الاصول الى الخروج فمعناه
ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل واما هذه
الصفات الاخر فليست كذلك اي ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بها ولكنا نعلم بالضرورة وجودها
وان شيئا منها غير محسوس ولا متوهم واذا ثبت ان في الموجودات المحسوسة امورا غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد
من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات أصلا **تذنيب** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية **قلت**
قوله كل حق اي كل موجود وحاصله ان كل موجود فانك اذا اخذت ماهيته مجردة عما عداها مشخصا تاما فانه تكون غير
محسوسة ولا متوهمة واذا كان الامر في كل الحقائق كذلك كانت الحقيقة التي هي علة حقيقة جميع الحقائق اي علة
وجود جميع الحقائق في حقيقته أولى بهذا التجرد وهذه الحجة اقناعية ۝ **المسألة الثانية في تفصيل القول**
في العلل الاربع التي هي المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ بين غرضه من هذه المسائل في فصول
ثلثة من هذا الكتاب **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا بحسب ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده
**قلت** الشيء الذي يفتقر اليه الشيء اما ان يكون جزءا منه او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هو الجزء
الذي لاجله يكون الشيء بالفعل وهو العلة الصورية ومثاله الاضلاع الثلثة للمثلث واما الذي لا يكون جزءا
من الشيء فاما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو العلة الفاعلية أو مؤثرا في علية العلة الفاعلية وهي الغائية
فان الانسان انما يفعل الفعل المعين لاجل غرض فلولا ذلك الغرض لبقي فاعلا بالقوة كما كان فصيرورته
فاعلا بالفعل امر معلل بذلك الغرض **تنبيه** اعلم انك تعلم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود في الاعيان **قلت** لما ذكر ان علة الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا الكلام فرع على كون الماهية


مغايرة للوجود واحتج هنا على ذلك بانا نعلم حقيقة الشيء عند شكنا في وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم وهذه الحجة
في هذه المسألة قد ذكرها في اول المنطق وذكرنا ما لها وما عليها فلا حاجة الى الاعادة **إشارة** العلة الموجبة
للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل **قلت** المقصود من هذا الفصل ذكر احكام الاقسام الاربعة
من العلل فمن احكام العلة الفاعلية انها اذا كانت علة للشيء المركب من الاجزاء فقد تكون علة لبعض تلك الاجزاء
وقد تكون علة لجميعها أما الاول فكما يقال للبناء انه الفاعل للدار فانه هو يحدث الصورة في مادتها والافعال البشرية
كلها كذلك وأما الثاني فالمفارقات التي هي علل الهيولى والصورة وعلة الجمع بينهما ومن احكام العلة الغائية انها علة
بماهيتها لعلية العلة الفاعلية بالفعل ومعلولة في وجودها للعلة الفاعلة اما الاول فكما بيناه واما الثاني فلان
العلة الفاعلية انما تتحرك لتحصل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك والا
لما كان التحريك لاجله ۝ ولقائل ان يقول قوله العلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية فيه اشكال
لانكم تثبتون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا روية لها ولا شعور أصلا فماهية العلة الغائية
هنا لا يمكن أن يقال انها موجودة في الذهن لانه لا ذهن هناك ولا شعور وغير موجودة في الخارج لان وجودها
في الخارج معلول العلة الفاعلية واذا كانت كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لا يمكن أن يكون علة
للامر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الغائية ولا خلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال
الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبكم ومخالف لما في طبيعيات كتاب الشفاء وأما قوله ان كان من الغايات
التي تحدث بالفعل فاعلم ان الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الفيضان
والعناية أما القسم الاول فغاية فعله لا بد وان يكون حادثة واما القسم الثاني فغايته لا يكون حادثة فانهم
يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذلك القول في العقول واما قوله وليست علة لعليتها ولا لمعناها
فالمراد منه ان العلة الفاعلة وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستحيل أن تكون علة لعليتها لان
عليتها علة لعلية العلة الفاعلية لكن يستحيل أن تكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلية العلة الفاعلية فلو كانت
العلة الفاعلية علة لعليتها لزم الدور ۝ **إشارة** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة
كل وجود في الوجود **قلت** معناه انه ان كان في الوجود شيء هو علة اولى فهو علة لوجود كل شيء ولوجود علل
ماهيات الاشياء أيضا وهذا ظاهر وبالله التوفيق ۝ **المسألة الثالثة في اثبات واجب الوجود** الكلام في هذه
المسألة مبني على امور احدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان ان الممكن لا بد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لا بد

وان يكون موجودا اي المؤثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكر ابطال الدور هنا
لعلمه بسنذكرها بعد ذلك ونحن نشرح كلام الشيخ في هذه المقامات **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون **قلت** كل موجود
اذا اعتبر حاله فاما ان لا يصح العدم عليه لما هو او يصح والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكلما هو واجب موجود
واما ممكن واعلم ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا اعتبر حقيقته من حيث هي هي واما اذا لم ينظر اليها في هذا الاعتبار فربما يبقى
ممكنا بل يصير واجبا او ممتنعا فانك لو اخذته بشرط وجوده او بشرط وجود سببه كان واجبا لانه حال كونه موجودا
يستحيل ان يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال حضور سببه الموجب له يستحيل ايضا ان يكون
معدوما وحال كونه معدوما او عند حضور يستحيل ايضا ان يكون موجودا او لكن كونه ممكنا لما هو هو لا ينافي كونه عدمه
واجبا او ممتنعا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح **اشارة** ما حقه في نفسه
الامكان فليس يصير موجودا من ذاته **قلت** لما تكلم في ماهية الواجب والممكن تكلم الآن في ان الممكن لا يوجد الا
بسبب وبين ذلك بان ابطل كون الممكن موجودا من ذاته فان الممكن لما صح عليه الوجود والعدم ايضا فليس ذاته
باقتضاء احدهما اولى منها باقتضاء الآخر ثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون موجودا من ذاته ولما بطل ذلك ثبت انه
موجود لغيره وللقائل ان يقول ذكرتم في هذا التفصيل امرين احدهما ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته
والثاني ان الممكن وجوده من ذاته فلا بد وان يكون وجوده من غيره اما الاول فغني عنه لان الممكن تفسيره لا يقتضي
لذاته لا الوجود ولا العدم واذا كان الممكن مفسرا بذلك كان الاشتغال بان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته
جاريا مجرى بيان ان ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من ذاته وهذا مما لا فائدة فيه واما الثاني
فلا بد فيه من بيان زايد لانه لا يلزم من فساد قولنا الممكن موجود من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان
بين القسمين واسطة وهي ان لا يكون وجوده من شيء اصلا لا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لا يتم البرهان
الا بذكر هذا القسم وابطاله اما بادعاء الضرورة في فساده او بذكر البرهان على فساده والشيخ لم يفعل شيئا
من ذلك **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير نهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة
متعلقة بها **قلت** لما بين ان الممكن لا بد له من سبب تكلم هنا في ابطال التسلسل لغرض اثبات الواجب وعليه
ان يتكلم قبل هذا الفصل في بيان ان سبب المؤثر لا يجوز ان يكون متقدما تقدما زمانيا على المسبب فانه
لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود

واما اذا قامت الدلالة على ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو وجب التسلسل لكانت تلك الاسباب ١٥١
والمسببات باسرها حاصلة معا وذلك عنده محال والبرهان الذي ذكره في ابطال التسلسل ايضا مختص بهذه الصورة بهذه
فكان الاولى تقديم الكلام في هذه المسألة على هذا الموضع لكن لما كان في عزمه ان يذكره في موضع آخر وهو اول النمط
الخامس من هذا الكتاب لا جرم تساهل فيه هنا ثم اعلم ان البرهان المذكور على فساد التسلسل تارة يذكر على وجه
لا يحتاج فيه الى التقسيمات وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ اورد الوجه الاول اولا ثم اردفه بالوجه
الثاني على ما نقرره وبيان الوجه الاول ان نقول لو تسلسلت الاسباب التي هي باسرها ممكنة وكل ممكن فلا بد
من افتقاره الى موجد فاذن لا بد من شيء يتعلق به جملة الممكنات وكل واحد من آحادها وكل جميع مغاير
لجميع الممكنات ولجميع آحاده وجب ان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها لا خارجا فاذن ثبت استناد جميع
الممكنات الى موجد واجب الوجود وهو المطلوب ولنطبق هذا المعنى على لفظ الكتاب قوله اما ان يتسلسل الى
غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب الوجود وتجب بغيرها
فاعلم ان معناه انها ان لم تتسلسل فقد انتهت الى سبب غني وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس المطلوب لا جرم
لم يتعرض الشيخ له بل انما تعرض للقسم الآخر فهذا هو السبب في حذف احد جزئي المنفصلة واما ان تسلسل الى غير
النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها ممكن والجملة المتعلقة بتلك الآحاد ممكنة فالجملة والآحاد باسرها ممكنة
بالجملة والآحاد مفتقرة الى شيء آخر ولما كان الممكن غنيا عن السبب والذي يغاير جميع الممكنات وجميع آحاده
لا بد وان لا يكون فاذا لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب قوله شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة
خارجة عن آحادها وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة **قلت** لما قرر البرهان
على هذا الوجه الاجمالي بينه بالوجه التفصيلي فقال لو قدرنا استناد كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية فحصلت
هناك جملة كل واحد منها معلول فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة لذاتها او لا تكون والاول باطل لان كل
جملة فهي مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل جملة فهي مفتقرة الى غيرها
وكل ما افتقر الى الغير كان مفتقرا في ذاته وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من
اجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا فثبت ان هذه الجملة ممكنة فهي اما ان تفتقر الى مؤثر
او لا تفتقر والثاني باطل والا لكان الممكن غنيا عن المؤثر ولو كان الممكن غنيا عن المؤثر لما استند شيء
من الممكنات الى شيء آخر ولو كان الامر كذلك لكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى

الى سبب فثبت ان تلك الجملة مفتقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون هو المجموع واما ان يكون شيئا داخلا
فيه واما ان يكون شيئا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع هو نفس تلك الجملة والشيء الواحد لا يكون مؤثرا
في نفسه واما القسم الثاني فهو ينقسم الى اقسام ثلثة لانه اما ان يكون المؤثر في تلك الجملة كل واحد من احادها واما
ان يكون العلة واحدا منها غير معين واما ان تكون العلة واحدا منها معينا والاول باطل لان كل واحد من احادها
غير مستقل بتحصيل الجملة والثاني ايضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا على التعيين كان المعنى منها ان كل واحد
منها تستقل بايجاد تلك الجملة وحده ويرجع الى القسم الذي قبله والثالث ايضا باطل لان كل واحد نفرض على التعيين
فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلة علته الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك كان ذلك الواحد علة لبعض
احاد الجملة فلا يكون علة للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شيء خارج وهذا اخر ما قرره في
هذا الفصل وعبارة الكتاب غنية عن الشرح ٥ **اشارة** كل علة جملة هي غير شيء من احادها فهي علة اولا
للاحاد ثم للجملة **قلت** انا لما ابطلنا القسم الثالث من اقسام القسم الثاني وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين
بان قلنا انها ليست علة لبعض احاد تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض احاد جملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة
لا بد لها من الدلالة فذكر في هذا الفصل ما يدل عليها وهو ان كل ما كان علة لجملة فاما ان لا يكون علة لشيء من
اجزائها او اما ان يكون علة لبعض اجزائها دون البعض واما ان يكون علة لجميع اجزائها فان لم يكن علة لشيء من اجزائها
استحال ان يكون علة لها لان جميع اجزائها اذن كانت غنية عن تلك العلة ومتى حصل علة جميع اجزاء الشيء فيكون
حصول ذلك الشيء واجبا فيكون حصول ذلك الشيء غنيا عن تلك العلة لا يقال لم لا يجوز ان يقال ان اجزاءها غنية
باسرها عن العلة لان تلك الجملة لا تحصل الا بعد اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع مفتقر الى تلك العلة لانا
نقول الاجتماع احد اجزاء ذلك المركب فاذا افتقرت في ذلك الاجتماع الى تلك العلة لم تكن غنية عنها في جميع اجزائها
بل يكون مفتقرا اليها في بعض اجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثاني وهو ان يفتقر بعض اجزاء
تلك الجملة الى العلة دون بعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لا يكون علة لذلك المجموع بل علة لذلك البعض
فقط واما القسم الثالث وهو ان يكون علة الجملة علة لجميع اجزائها فهو المقصود فظهر حينئذ ان علة كل جملة
فلا بد وان يكون علة لجميع اجزائها ٥ **اشارة** كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء **قلت**
لما ثبت افتقار تلك الاجزاء وجملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير متناهية الى شيء خارج عنها فذلك
وجب ان لا يكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك لكان احد تلك الجملة خارجا عنها واعلم انه يريد بالطرف



الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن يستند الى غيره فيكون كانه في الوسط والواجب لا يستند الى غيره فيكون كالطرف
فقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف يعني واجبة وقوله لانها ان كانت وسطا اي معلولة معناه انها ان كانت
ممكنة كانت معلولة لكنا فرضنا انها غير معلولة هذا خلف **اشارة** كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها **قلت** كل سلسلة مرتبة من علل
ومعلولات سواء فرضناها متناهية او غير متناهية فلا تخلو احادها من قسمين فاما ان يكون جميع احادها معلولا او لا يكون
بل يكون في احادها ما لا يكون معلولا فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس ممكنا
بل يكون واجبا وهو الطرف فتلك الجملة طرفي وان كان القسم الثاني وهو ان يكون في جملة احادها ما ليس بمعلول والذي لا يكون
معلولا فهو واجب لذاته وهو الطرف وهذا اخر كلام الشيخ ههنا في اثبات واجب الوجود وقد بقي ههنا كلام اخر وهو
ابطال الدور وهو ان يكون هذا ينتج بذاك وذاك ينتج بهذا واعلم ان الدور باطل والمعتمد في ابطاله ان يقال
العلة متقدمة على المعلول ولو كان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر واذا كان كذلك كان
كل واحد متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم تقدم كل واحد
منهما على نفسه وذلك محال ٥ وللقائل ان يقول ما تعني بتقدم العلة على المعلول التقدم بالزمان او بالذات او بمعنى
ثالث والاول باطل بالاتفاق وايضا فاذا انفكت العلة عن المعلول في زمان واحد جاز انفكاكه عنه في ساير
الازمنة وما كان كذلك لم يكن علة وايضا فان وجدت العلة في الزمان الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول
في الزمان الثاني فتاثير العلة في المعلول اما ان يكون في الزمان الاول او في الزمان الثاني فان كان في الاول كان وجود
المعلول متاخرا عن وقت وجود العلة وتنبيها انه متى جاز ذلك لما انسد على الفلاسفة اثبات واجب الوجود
وان كان الثاني لم تكن العلة متقدمة على المعلول في الزمان لانه انما صار علة لذلك المعلول في الزمان الثاني وقد حصل
المعلول معه في ذلك الزمان والثاني ايضا محال لانا سنبين بعد ذلك ان شاء الله تعالى انا لا نعقل من تقدم العلة
بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة في المعلول مفعول القابل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للاخر لكان
كل واحد منهما متقدما على الاخر معناه انه لو كان شيئان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما علة للاخر
ولا يبقى حينئذ بين التالي والمقدم فرق بل لو فسرنا تقدم العلة على المعلول بالضرورة التاثير لكان الكلام مستقيما
لكن الشيخ فسره واما الثالث فلا بد من بيانه ان شاء الله ثم ان نعت المساعدة على ذلك ولكن في قولنا المتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء بحث فان كان ذلك ان كان بالزمان كان صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه

بحث ذكرناه في كتاب النهاية والإنصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل الشيخ إنما تركه لذلك ○

**المسألة الرابعة** في أحدية واجب الوجود إن البرهان الذي تمسك الشيخ في إثبات واجب الوجود مفتقر إلى مقدمتين فلأجل ذلك تكلم الشيخ أولاً في تينك المقدمتين ثم خاض بعد ذلك في البرهان **إشارة** الأشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوّم لها **قلت** الغرض من هذا الفصل بيان إحدى المقدمتين اللتين ذكرناهما وقبل الخوض في تفسير غرض الشيخ في هذه المقدمة نقدم مقدمتين الأولى أن كل شيئين أو أكثر فلا بد أن يكونا متخالفين في هويتهما وتشخصهما لأن تشخص هذا لو كان حاصلاً لذلك لكان هذا ذاك لا غيره والثانية أن الأشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات كالأشخاص الداخلة تحت نوع واحد والأنواع الداخلة تحت جنس وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقومات كالأجناس العالية فإنها لا تكون متوافقة في شيء من المقومات وإن كانت ربما تتوافق في شيء من الصفات العرضية وإذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل أشياء فهي مختلفة بأعيانها لا محالة كما بيناه وإذا اتفقت في أمر مقوّم لها كان ما به الاختلاف مغايراً لما به الاشتراك لا محالة فيكون هوية كل واحد منها مركبة مما به شارك الآخر ومما به امتاز عن الآخر وعند ذلك إما أن يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الاختلاف أو بالعكس أو لا يكون ما به الاشتراك عارضاً مفارقاً لما به الاختلاف أو بالعكس فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها فلنعقبه أحوالها فنقول أما القسم الأول وهو أن يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الاختلاف فهو غير منكر ومثاله فصول الأنواع الداخلة تحت جنس واحد فإن طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمين للمقومات وكالتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللوازم للحقائق الكثيرة المختلفة فإن السواد والبياض مثلاً وإن كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما ضد الآخر وأما اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والإيجاب لهذه العلة فإنه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكناً كان اشتراك المتماثلات فيه أيضاً ممكناً لا جرم لم يمكن الاستدلال باشتراك الوصف على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها وأما القسم الثاني وهو أن ما به الاختلاف لازماً لما به الاشتراك فهو محال لأنه لو كان لازماً له لكان حاصلاً معه أبداً أو لو كان حاصلاً معه لما وقع فيه الاختلاف مثلاً لو كان الناطق لازماً للحيوان لحصل أينما حصل الحيوان ولو كان كذلك لاستحال أن يتميز العجم حيواناً عن حيوان وأما القسم الثالث وهو أن يكون ما به الاشتراك عارضاً مفارقاً لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا في القسم الرابع وهو أن يكون ما به الامتياز عارضاً لما به الاشتراك ومتى وقفت على ما قلنا عرفت أن باقي الكتاب في ألفاظ هذا الفصل بينة جلية ○ **إشارة** قد يجوز أن يكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته وأن يكون صفة له



١٥٢

سبباً لصفة أخرى **قلت** هذا هو المقدمة الثانية المحتاج إليها في تقرير البرهان الذي ذكره في التوحيد وهي أن ماهية الشيء يجوز أن يكون سبباً لصفة من صفاته ويجوز أيضاً أن تكون سبباً لصفة أخرى ولكن لا يجوز أن يكون الماهية ولا صفة من صفاتها سبباً لوجود نفسها لأن العلة متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم إما تقدم الشيء على نفسه أو أن يكون الشيء موجوداً مرتين وهو محال ولا ننقل الكلام حينئذ إلى وجود الأول والكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في هذا الفصل مع مزيد تقرير واعلم أن الكلام في هذه المسألة من أجل المباحث الإلهية وقد اضطربت العقول والأفهام فيه وأنا أشير إلى النكتة المعتبرة فيها وأحيل بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا فأقول لا شك ولا شبهة في أن الله تعالى موجود فلا يخلو إما أن يكون قولنا الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظي أو بالاشتراك المعنوي والأول أن يقال وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظة العين على مسمياتها واللون على السواد والبياض وقد اتفقت الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاعتبار وإن كان قد ذهب إليه طائفة معتبرة من حذاق المتقدمين والحجة الفلاسفة على فساد هذه المقالة بأمور الأول أنا نعلم بالضرورة تقابل الانتفاء والثبوت فلو لم يكن للثبوت مفهوم واحد محصل لم يكن المقابل للانتفاء أمراً واحداً بل أموراً كثيرة وذلك يقدح في العلم الضروري بأن قولنا الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون قسمة منحصرة الثاني وهو أنا يمكننا تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وأن يكون مشتركاً بين الأقسام فإنه لا يصح أن يقال العين إما أن يكون ركبة أو جاسوساً اللهم إلا أن يكون المراد أن يكون المسمى بلفظ العين إما هذا أو إما ذاك وحينئذ يتم التقسيم ويكون المراد أمراً معنوياً مشتركاً لأن كون الشيء مسمى باللفظ الفلاني حالة نسبية معقولة وهي مشتركة بين الأمرين والثالث وهو أنا إذا رأينا الدلالة على أن العالم لا بد له من مؤثر موجود قطعنا بوجود المؤثر ثم لو شككنا في أن ذلك واجب أو ممكن أو عرض أو جوهر ثم شككنا في كل واحد من هذه الأقسام لا قطعنا بأنه موجود ولو أنا اعتقدنا أنه واجب ثم شككنا أنه ممكن فإنه لا يبقى في هذه الحالة اعتقاد كونه واجباً فلولا أن كونه موجوداً أمر مشترك بين جميع الأقسام وإلا لوجب ألا يبقى القطع بكونه واجباً عند الشك في كونه ممكناً الرابع وهو أن من قال الوجود أمر غير مشترك فقد قال بكونه مشتركاً فيه من حيث لا يشعر به لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه بل هنا مفهومات متباينة لها فلا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا لم يحتج إلى ذلك بل الحكم مشترك على الوجود بأنه غير مشترك فيه مطرد في جميع الموجودات علمنا أن الوجود مشترك والخامس أنا عقلنا في السواد

انها متساوية في مجرد الوجود في السوادية وكذى القول في جميع الطبايع النوعية فكذلك نعقل في الموجودات انها متساوية
في مجرد الوجود فلو جاز ان [illegible] هذه القضية لجاز ايضا انكار تلك القضايا وذلك يفضي الى ان ينقطع تماثل شي من
الاشياء ايضا والسادس هو ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر الكل الى
العلم بان القافية مكررة ولو جعل قافية جميع ابياته لفظ العين مثلا بحيث يكون اللايق بكل بيت معنى من معاني
لفظ العين فانه لا يقال فيه ان القافية مكررة ولولا ان العلم الضروري حاصل للكل بان المفهوم من لفظ الموجود
واحد في الكل والا لما حكموا بالتكرار هنالك ولم يحكموا به في الصورة الاخرى فهذه جملة ما ذكر في ابطال قول من يقول
اللفظي ان لفظ الوجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة فبطلانه كالمجمع عليه بين الفلاسفة ولما بطل هذا القسم
فحينئذ نقول ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لا يخلوا اما ان يكون وجود الله تعالى
مغايرا لماهيته الاخرى او لا يكون والقسم الاول مذهب الكثير من المتكلمين فيقولون وجود الله تعالى زايد على ماهيته
وصفة من صفات حقيقته والقسم الثاني مذهب اكثر الفلاسفة ويقولون ان وجود الله عين حقيقته ويعبرون عن
هذا المعنى بان انيته عين ماهيته والشيخ ابطل هذا القول بالدليل المحكي ولا بأس بان نورده مع مزيد تقرير ينضم اليه
من قبلنا فنقول وجود الله تعالى لو كان زايدا على ماهيته لكان ممكنا لان وجوده على هذا التقدير صفة من صفات
ماهيته واستقرار الصفة بدون الموصوف فيكون وجوده مفتقرا الى ماهيته وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن فثبت انه
لو كان وجوده زايدا على ماهيته لكان ممكنا ولا بد له من سبب لما قد عرفت افتقار الممكن الى السبب ثم ذلك
السبب اما ماهيته او غيرها والثاني باطل لان وجوده تعالى لو كان يستفاد من شي اخر لكان الباري معلولا
مفتقرا الى موثر اخر تعالى عنه والاول باطل لان ماهيته لو كانت علة لوجوده لكانت متقدمة بالوجود على
نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ما عول الشيخ
عليه في ابطال قول من يقول وجوده مغاير لماهيته واعلم ان للناظر في افساد القسم الثالث وهو الذي اختاره
الشيخ من ان وجود الله تعالى يساوي وجود الممكنات في كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشي من الماهيات
بل هو وجود قايم بنفسه ادلة قوية جلية ونحن نشير هنا الى بعضها فالاول الوجود الذي هو مشترك بين الواجب
والممكن من حيث هو وجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية او يكون غير عارض لها او لا يقتضي واحدا من هذين
الامرين فان كان يقتضي ان يكون عارضا للماهية وجب في كل موجود ان يكون عارضا لانه لازم الحقيقة الواحدة
حاصل اينما حصلت فيلزم ان يكون وجود الله تعالى عارضا لماهيته وهو المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضا



للماهية فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهياتها هذا خلف بالاتفاق وايضا فان الممكنات موجودة
فانها لكن موجودة بوجود عارض لها وجب ان يكون موجودة بوجود هو نفس ماهياتها فحينئذ يكون قول
الوجود على الموجودات بالاشتراك وهو عود الى القسم الذي ابطلناه واما ان قيل الوجود لا يقتضي ان يكون
عارضا للماهية ولا ان لا يكون عارضا لها استفيد باحد هذين النقيضين بسبب منفصل فلا يتحقق وجوب واجب
الوجود من حيث هو هو بالسبب الخارجي فلا يكون واجب الوجود واجب الوجود وهذا خلف الثاني وهو ان الحكما
اتفقوا على ان العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على انها مدركة لوجوده وكيف لا نقول
ذلك ومطلق الوجود عندهم متصور تصورا اوليا وهذا يقتضي ان يكون حقيقته مغايرة لوجوده وهذا هو
الدليل الذي ابدا به يصولون وعليه يعولون في ان وجود الممكنات زايد على ماهياتها فانهم قد يقولون انا قد نعقل
المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهنا ايضا لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة
وجب ان يكون الوجود مغايرا للحقيقة والاعتراض الثالث وهو انه لو لم تكن حقيقته الا مجرد الوجود
مع ساير القيود السلبية لم يكن لتلك القيود السلبية مدخل في علية وجود الممكنات لان العدم لا يكون علة
للوجود ولا جزءا منها واذا اخرجت تلك القيود السلبية عن ان تكون معتبرة في علية الممكنات كانت علية الممكنات
ليس الا ذلك الوجود فاذا كان وجوده مساويا لوجود ساير الموجودات لزم ان يكون ساير الموجودات مساويا للوجود
في علية الممكنات فاذا كان وجوده مساويا لوجوده في علية الممكنات يلزم ان يكون وجود كل شي مساويا لذات
الله تعالى في صفاته وافعاله الرابع وهو انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد ما يصح على ساير افرادها
وبهذه المقدمة استدلوا على اثبات الهيولى للافلاك وعلى ابطال مذهب ديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزى
على ما قرروها بني المقدمتين فيما مر وبهذا ايضا استدلوا على فساد القول بالابعاد الخالية فقالوا لما افتقرت
الابعاد في بعض المواضع الى المادة وجب افتقارها اليها ابدا لان مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لا يختلف
واذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث هو وجود مجردا عن ساير العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز
ان تختلف مقتضياتها واذا كان ذلك الوجود في جميعنا عرضا مفتقرا الى الماهية محتاجا فكيف يعقل انقلاب
مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرا قايما بالنفس بحيث يكون اقوى الموجودات واشدها قياما بالنفس
فاما الحجة التي عول الشيخ عليها في بيان انه لا يجوز ان يكون وجود الله تعالى زايدا على ماهيته فقد ماتها بجملة
الا قوله لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود

على المعلول فانا نمنع هذا التقدم وبيانه من وجوه الاول انا نبين ان شاء الله تعالى في النمط الخامس من هذا الكتاب بان تقدم
العلة على المعلول بالذات اي انه يؤثر كونها موثرة فيه معلوم مسلم ولكن قول القايل العلة متقدمة على المعلول
بالوجود يرجع حاصله ان العلة لا توثر في المعلول الا بعد وجودها وهذا امر المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعي
ان الموثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته لا باعتبار وجود اخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى
وذلك مما لا فايدة فيه وان اريد بالتقدم امر وراء الموثرية فذلك غير متصور فضلا عن ان يكون مصدقا به الثاني ان نتنزل
عن هذا المقام لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها
ثم ماهياتها علل قابلية لوجوداتها ففي هذا الموضع العلل القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك العدم
فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية وايضا فالشيخ ذكر في هذا الفصل من هذا الكتاب انه قد يجوز ان يكون ماهية الشيء
سببا لصفة من صفاته فنقول الماهية اذا كانت موثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان تكون
متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن تلك العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه سلم ان العلة
هي نفس الماهية فثبت ان تقدم الموثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود فان قيل اذا لم يكن الوجود معتبرا في كون
الماهية موثرة وكلما لا يكون موجودا كان معدوما فحينئذ يلزم ان تكون الماهية حال عدمها موثرة في وجودها
وذلك محال فنقول انه لا يلزم من قولنا ان علية الماهية لوجود نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية حال بتوقف
عدمها موثرة في الوجود كما انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على وجود تلك الماهية
صحة كونها حال عدمها قابلة للوجود بل الحق ان الماهية من حيث هي هي مغايرة لوجودها وعدمها ونحن انما نجعل
الموثر في الوجود نفس تلك الماهية فقط وذلك يمنع من خلوها عن الوجود فان قيل فلم لا يجوز ثم ان توثر ماهية
قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز ان توثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال
بوجود الافعال على وجود الفاعل قلنا البديهة فرقت بين الموضعين فانا بالبديهة نعلم ان الشيء ما لم يوجد لا يكون
سببا لوجود غيره ونعلم انه لا استبعاد في ان يكون الشيء موجودا من ذاته والمعلوم من قولنا انه موجود لذاته
ان ذاته تقتضي وجود نفسه واذا احرمت بديهة الفكرة بالفرق صح كلامنا في هذه المباحث ويجب ان تعلم انه لا يمكن
ان يحصل في هذه المباحث قول وراء الاقوال الثلثة التي ذكرناها ويجب الاحتياط في تمييز كل واحد من هذه الاقوال عن
الاخر ليصح الكلام في المباحث بها ويجب ايضا ان تعلم ان القول الذي اختاره العلامة فيه ما لا ريب في فساده فاما
القسمان الباقيان فليسا في غاية الضعف لترجح احدهما على الاخر ه اشارة واجب الوجود المتعين ان كان تعينه

ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول قلت لما فرغ ١٥٥
من تقرير المقدمتين شرع الان في ذكر الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا شيئين واجبي الوجود كان كل واحد
مخالفا للاخر في تعينه ومشاركا في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما
مركب من الوجوب الذي به شارك الاخر ومن التعين الذي به امتاز عن الاخر وعند ذلك نعرض الاقسام الاربعة
المذكورة في المقدمة الاولى فاحدها ان يكون الوجوب الذي به الاشتراك لازما للتعين الذي به الامتياز وهذا القسم
وان كنا قد بينا انه صحيح في الجملة ولكنه باطل في هذا الموضع بالدلالة التي قررناها في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود
لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود على الوجود وبالوجوب
على الوجوب وذلك محال لما قررنا واما القسم الثاني وهو ان يكون التعين لازما للوجوب فهذا يقتضي انه اينما حصل
الوجوب حصل ذلك التعين فواجب الوجود هو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحدا لا كثيرا
والقسم الثالث والرابع وهو ان يكون الوجوب عارضا للتعين او التعين عارضا للوجوب فهذان باطلان لوجوه كثيرة
واظهرها ان كل عارض مفارق فلا بد له من علة خارجة فيلزم افتقار كل واحد من واجبي الوجود الى علة خارجة
اما في وجوبه او في تعينه وذلك يخرجهما عن الوجوب بالذات ويقتضي امكانهما هذا تمام تقرير الدلالة ه
وللقايل ان يقول اما ما ذكرتموه في افساد القسم الاول من ان التعين لو كان علة للوجوب لزم تقدمه بالوجود على
نفسه فالكلام فيه ما مر في الفصل السالف ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الوجوب وصف سلبي وبتقدير ان يكون
الامر كذلك بطل هذا الدليل لا يقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتي امران الاول ان الوجوب مناقض
للامتناع الذي هو امر عدمي ومناقض العدم ثبوت فالوجوب امر ثبوتي وثانيهما وهو ان الوجوب عبارة
عن تاكد الوجود فلو كان الوجوب عدميا والعدم مناف للوجود لكان الوجود متاكدا بما ينافيه ويناقضه وهذا
محال والجواب عن الاول ان الوجوب كما انه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع بالامكان الخاص والامكان الخاص
ان كان عدميا مع انه ينافي الامتناع الذي هو امر عدمي فحينئذ يكون المنافي للعدمي عدميا ايضا وبطل دليلكم
وان كان وجوديا مع ان الوجوب ينافيه وعندكم المنافي للعدمي عدمي فيلزم ان يكون الوجوب عدميا وعن الثاني
قولكم الوجوب تاكد الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يجب الوجود من ذاته ويمتنع زواله ثم زعمتم ان هذا الاستحقاق
وامتناع الزوال امر ثبوتي فهو مصادرة على المطلوب الاول وان عنيتم به شيئا اخر فافيدوا تصوره ثم التصديق
به وان سلمنا ان كل ما ذكرتموه يدل على ان الوجوب امر ثبوتي لكن هنا ايضا ما يدل على كونه عدميا من وجوه الاول

ان الوجوب لو كان امرا موجودا لكان اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا جاز زواله لذاته ومتى فرض زواله
لم يبق الواجب واجبا فالواجب لذاته غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب ان يكون وجوبه صفة اخرى
وجوبه زايدة عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الوجود واجبا نفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا
مدفوع لان الوجوب بتقدير كونه موجودا مساو لساير الموجودات في الوجود ومخالف لها في الماهية وما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف فوجوده مغاير لماهيته فاتصاف ماهيته بوجودها اذا كان واجبا كان الوجوب حينئذ نسبة
حاصلة بين ماهيته ووجوده واذا كان كذلك وجب ان يكون وجوبه مغايرا لماهيته ووجوده لان النسبة التي
بين الشيئين مغايرة لهما الحجة الثانية ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس الذات الواجبة واما
ان يكون جزءا داخلا فيها او امرا خارجا عنها والاقسام الثلثة باطلة فالقول بكونه امرا ثبوتيا باطل وانما قلنا القسم
الاول باطل اما اولا فلانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه غير معقول واما ثانيا فلان المعقول
من الواجب كون الشيء واجبا لوجوده وهذه نسبة مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشيئين متاخرة عن كل
واحد منهما وهذا يقتضي ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا جزءا منها واما ثالثا فلانا نعقل الوجوب بالذات
ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقته والقسم الثاني باطل ايضا لان الوجوب انما يكون
جزءا من ماهية الذات الواجبة لو كان لتلك الماهية جزء اخر وذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يكون
مركبة وايضا فلا يخلو اما ان يكون بين هذين الجزئين ملازمة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون الوجوب لازما
للجزء الاخر او بالعكس والاول باطل لانه ما لم يجب الجزء الاخر لم يجب به غيره فان كان وجوبه لنفسه كان وجوب
الشيء نفسه وقد ابطلناه وان كان غيره فذلك الغير اما ان يكون الوجوب حينئذ يكون وجوبه خارجا عنه
وهو القسم الثالث الذي ياتي الكلام عليه واما ان يكون وجوبا اخر فيعود التقسيم المذكور فيه والثاني وهو
ان يكون الجزء الاخر لازما للوجوب وهو ايضا باطل لانه ما لم يكن الوجوب الذي هو الملزوم واجبا لم يجب
به غيره وكون الوجوب واجبا اما ان يكون هو نفسه او غيره والكلام فيه ما مر قبل وان لم يكن بين الجزئين ملازمة
فان كان الجزءان واجبين كان واجب الوجود اكثر من واحد وهو مبطل اصل الكلام وان لم يكونا واجبين كان
كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود وهذا خلف فثبت انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزءا من ماهية
الواجب واما القسم الثالث وهو ان يكون الوجوب صفة خارجة فهو ايضا باطل لان كل صفة خارجة عن
الذات مفتقرة اليها ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب والممكن بذاته لا يجب الا بالوجوب


سببه فلا بد وان يكون لتلك وجوب اخر قبل هذا الوجوب ليجب الوجوب المتاخر بسبب الوجود المتقدم ثم الكلام
فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل ولما بطلت الاقسام الثلثة ثبت ان الوجوب لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا
فاذا ثبت ذلك لم يلزم من اشتراك الاشياء الكثيرة في الوجوب وقوع الكثرة لان المختلفات في الماهية
تشترك في السلوب من غير وقوع التركيب فيها فان كل حقيقتين نقيضانه فانهما تشتركان في سلب ما عداهما
لا محالة ولو كان الاشتراك في السلوب تقتضي الكثرة لما كان الامر كذلك لا يقال هب ان الوجوب امر سلبي
لكنا نقول لا بد وان يكون بين هذا الامر السلبي وبين التعينات التي بها خالف كل واحد منها الاخر ملازمة فاما
ان يكون التعين ملزوم السلب او السلب ملزوم التعين لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامر السلبي نفي محض وعدم
صرف ومعلوم ان الاعتبار الذي ذكروه لا يجري فيه وان سلمنا ان الوجوب وصف ثبوتي ولكن لا نسلم ان تعين
كل واحد من الاشياء للعينية وصف ثبوتي وبيانه من وجوه الاول ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان لكل
واحد من افراد ماهية التعين تعين زايد عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون التعين متعينا
لنفسه لانا نقول التعين بتقدير كونه امرا ثبوتيا فلا يخلو اما ان تعين زيد هو تعين عمرو او غيره فان كان الاول
لم يلزم من وحدة التعين وحدة التعين وعلى هذا التقدير يحتمل ان تكون الاشيا الواجبة لذاتها تكون لها تعين
واحد وحينئذ يختار من الدلالة المذكورة في التوحيد القسم الثاني وهو كون التعين لازما للوجوب
ولا يلزم انه اينما تحقق الوجوب تحقق ذلك التعين ونقول مع ذلك انه لا يلزم نفي التعدد كما في هذا الموضع
واما الثاني وهو ان يكون تعين زيد مغايرا لتعين عمرو فان التعينين يشتركان في اصل ماهية التعينية ويتمايز
كل واحد منهما عن الاخر بتعينه الخاص وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك يقتضي ان يكون تعين
التعين زايدا عليه ويلزم التسلسل الثاني وهو ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان انضمامه الى غيره يتوقف
على وجود ذلك التعين في الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا يتعين لا يوجد في الخارج فكان تعين ذلك التعين
في الخارج هو التعين الاول الذي فرضنا انضمامه اليه لزم الدور لانه لا ينضم اليه ذلك التعين الا بعد
وجوده في الخارج ولا يوجد في الخارج الا بعد انضمام ذلك التعين وان كان تعينا اخر لزم ان يكون للشيء
تعينان فيكون الواحد اثنين وهو محال ولان الكلام في كيفية انضمام التعين الثاني كالكلام في انضمام التعين
الاول ويلزم التسلسل واجتماع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت ان تعين الشيء
لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا زايدا عليه لم يلزم من اختلافها بالتعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منها

لان الاختلاف في الامور السلبية لا توجب الكثرة على ما مر لا يقال هب ان الوجوب والتعين امر سلبي لكن لا بد وان يكون
بين الوجوب وبين التعين ملازمة فاما ان يكون ملزوما هو الوجوب او التعين ويعود الالزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط
لان الامور السلبية عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتموه ثم ان ساعدنا على هذين المقامين ولكن هذا المحال
ايضا لازم على القايلين بالوجوه لان ذات الله تعالى تشارك الممكنات في الوجود وتمتاز عنها بتعينها وتشخصها وما به
الامتياز مغاير لما به الاشتراك فاذن ذات الله تعالى مركبة من الوجود الذي شاركه فيه غيره ومن التعين الذي
امتاز عن غيره فيه فاما ان يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة او لا يكون فان كانت فاما ان يكون الملزوم هو الوجود
فيلزم ان يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيكون كل موجود هو ذلك التعين هذا خلف وسفسطة واما ان يكون
بالعكس فيكون الوجود لازما معلولا له ويعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عاد المحال لا يقال لا نسلم ان واجب
الوجود تساوي الممكنات في الوجود. لا نسلم ان التعين امر زايد عليه لانا نجيب عن الاول بانه على خلاف اتفاق
الفلاسفة وايضا فلو جاز ان يقال الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لا يجوز ان يقال الوجوب
الواجب مقول على الاشياء الواجبة بالذات بالاشتراك اللفظي وحينئذ يندفع اصل الحجة وعن الثاني انكم ان
منعتم كون التعين وصفا ثبوتيا بطل اصل حجتكم وها هنا اسولة اخرى ولكن فيما ذكرناه كفاية **ولنرجع الى شرح المتن**
اما قوله واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك انه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره فاعلم ان هذا هو القسم
الذي جعلنا الوجوب منه ملزوما وذلك التعين فان على هذا التقدير يلزم ان يقال اينما حصل الوجوب حصل منه ذلك
التعين فكل واجب هو ذلك الشخص فيكون الواجب واحدا لا غير واما قوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر
فهو معلول فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلنا فيه الوجوب معروض ذلك التعين لان ذلك التعين اذا كان
عارضا مغايرا لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وان يكون معلولا لسبب منفصل لزم ان يكون ذلك التعين معلول
سبب منفصل فيكون واجب الوجود متعينا بسبب منفصل هذا خلف واما قوله وان كان واجب الوجود
لازما للتعينه كان الوجوب لازما لماهية غيره او صفته وذلك محال فاعلم ان المراد منه القسم الذي جعلنا فيه
الوجوب لازما للتعين وانا ابطال ذلك بانه لو كان الوجود معلولا للماهية لكان متاخرا عنها بالوجود فيكون
تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال ○ واما قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الوجوب عارضا لذلك التعين ولا شك في فساده وعند هذا الكلام
ظهر فساد الاقسام الاربعة وبه تم الدلالة فاما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة

٥١٧ فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي ذكرناه والشيخ لم يذكره في ابطاله الا انه قال لو كان تعينه لا لكونه واجبا بل لامر
اخر فهو معلول ثم انه اعاد هذا الكلام مرة اخرى وزاد في بيان بطلانه بان قال الذي جعلناه علة لتعين واجب الوجود
فاما ان يكون علة لتعينه الذي صار به ماهيته شخصية فحينئذ تكون العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده
وهو محال واما ان يكون علة لتعين اخر بعد التعين السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام محال
واعلم انه لو ذكر هذا الكلام حين ما شرع في ابطال القسم الثاني كان التقسيم اقرب الى الضبط واما الان فقد ظهر
المقصود ايضا **فايدة** اعلم ان هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى ○
**قلت** الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما تتشخص بسبب المواد لان تعين الشخص المعين منها لو كان لتلك
الطبيعة النوعية لكان اينما حصلت تلك الطبيعة النوعية وجب حصول ذلك المعين وكل تلك الحقيقة هو ذلك
الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها اي لا يوجد من تلك الحقيقة الا شخص واحد واما اذا لم تكن تعينها بسبب
ماهيتها فلا بد وان يكون لعلة خارجية وليست تلك العلة الا تعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعدة
ظهر استحالة اجتماع المثلين في محل واحد لان علة المغايرة بين المثلين اذا لم يكن الا تغاير القوابل بحيث لا يحصل
التغاير في القوابل لم تحصل المغايرة بين الامور الحالة في المحل الواحد ولقايل ان يقول لم قلتم انه لا علة
لتغاير الاشياء المتماثلة الا تغاير محالها وبيانه ان تلك المحال ايضا متغايرة متماثلة فوجب ان يكون للمحل
محل الى غير النهاية ولا دافع لذلك الا احد امرين احدهما انتهاء المحال الى ما لا يوجد لكل واحد منها ما يماثله وهو
مستبعد جدا لانه يلزم ان لا يوجد جسمان متماثلان قطعا او يقتضي صحة القول بمذهب ذيمقراطيس
في الاجزاء التي لا تتجزى وثانيهما ان يعلل مغايرة المحلين بالحالين ومغايرة الحالين بالمحلين وهذا باطل لانه
لانا ان عللنا مغايرة كل واحد منهما مغايرة الاخر لزم الدور وان عللنا مغايرة كل واحد منهما بذات الاخر
فهو باطل لانه لو لا مغايرة المحلين لما تغايرت الحالان ولو لا مغايرة الحالين لما تغاير المحلان فعلمنا ان الامر
لا يكون على الوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم ان وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لا تتمشى
على اصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساو للوجود الممكن مع ان الوجود الواجب متجرد عن الماهية
والقابل والوجود الممكن ليس كذلك واذا كان الامر كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل
ان يكون تشخصها في نوعها لان وجود الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل ثم هنا وجودات اخر هي
وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات

مساوية لذلك الوجود الواجب وتنجعل قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل وهم لا يقولون
به على ما هو قاعدتهم في ذلك واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب لزم الحجة التي ذكرها
في الفصل السابق حجة عامة في ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون جنسا تحته انواع او نوعا تحته اشخاص
لان اشخاص النوع الواحد انما تتكثر اذا كانت مادية كما بيناه واذا استحال في الاشياء الواجبة ان تكون مادية
استحال ان يكون الواجب نوعا تحته اشخاص ۝ **تذنيب** تتحصل من هذا ان واجب الوجود واحد
بحسب تعين ذاته **قلت** هذا الكلام ظاهر غني عن الشرح ۝ **المسألة الخامسة** في تنزيه ذات
واجب الوجود تعالى وتقدس عن الكثرة وفيه خمسة فصول واعلم ان الشيخ الرئيس رضي الله عنه انما اخر هذه
المسائل عن التي قبلها لافتقارها اليها على ما سياتي بيانه ان شاء الله واعلم ان الكثرة الواقعة في الشيء تارة تكون حسية
كتاليف الجسم من اجزائه الحسابية وقد تكون عقلية كتاليف الجسم عن الهيولى والصورة وتاليف الانواع عن الاجناس
والفصول والشيخ ذكر اولا برهانا على امتناع التركيب ثم اردفه بالبراهين الخاصة **اشارة** لو التأم ذات
واجب الوجود من شيئين لوجب بها **قلت** الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره
ان كل ماهية مركبة من امور فانها مفتقرة الى كل واحد من اجزائها غيرها وكل ماهية مركبة فهي مفتقرة الى غيرها
وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن فكل ماهية مركبة ممكنة ولا شيء من الواجب لذاته بممكن فالواجب لذاته لا يكون
مركبا اصلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال تلك الماهية وان كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها
لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك لان اجزاءها واجبة فيلزم من وجوب اجزائها وجوبها
واستغناؤها عن السبب لانا نقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقي معلول له وذلك
الجزء الواحد بسيط كان الذي هو واجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر من الواحد
كان واجب الوجود اكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك بعد هذا لان هذه مبنية على التي قبلها فلذلك يظهر
اخرها الشيخ ولنرجع الى تفسير المتن قوله لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب
بها فاعلم ان معناه انها لو كانت مركبة لكانت مفتقرة الى كل واحد من اجزائها واما قوله ولكان الواحد منها
وكل واحد منها قبل واجب الوجود مقوما لواجب الوجود فاعلم ان معناه انه اذا كانت الجملة مفتقرة
الى تلك الاجزاء كان كل واحد من تلك الاجزاء متقدما على واجب الوجود ومقوما له لكن ذلك محال فواجب
الوجود اذن غير منقسم اصلا ثم للقائل ان يقول لم قال ولكان الواحد منها وكل واحد منها قبل واجب الوجود

158 وما القائم في هذا التردد فانا نقول من المركبات ما تتقدم عليها كل واحد من اجزائها وهو ظاهر ومنها
ما لا يكون كذلك فالجسم على مذهب الشيخ فانه مركب من الهيولى والصورة ثم ان الهيولى لا تتقدم بالوجود على الجسم
لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولى تقدم الوجود على الجسم وان كانت
جزءا له فهنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كان لا نعتقد فيه ولكن
تفسير كلام الرجل بما يوافق اصوله هو الواجب ۝ **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على
ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ۝ **قلت** الغرض من هذا الفصل بيان استحالة الكثرة على الاطلاق
في ذاته تعالى شرع الآن فيما يدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان انه تعالى
ليس فيه كثرة مغايرة الوجود والماهية وتقريره ان كل ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون
جزءا من ماهيته او خارجا عنها فان كان جزءا من ماهيته فهو محال اما اولا فلانه يصير ماهيته مركبة وقد بان
فساده واما ثانيا فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان احد الجزئين خارج
عن الاخر فالجزء الذي هو الوجود خارج عن الجزء الاخر فاما ان يكون هذا الوجود قائما بنفسه فيكون واجبا
لذاته ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشيء
والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لا جزءا منها فثبت ان الوجود لا بد وان يكون
اما نفس الماهية او خارجا عنها واما القسم الثالث وهو ان يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذي يكون كذلك
يكون وجوده مستفادا من الغير والواجب لذاته يستحيل ان يكون كذلك ۝ **ولنرجع** الى شرح المتن اما قوله
كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم لماهيته فاعلم ان المراد منه ان الشيء الذي
لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل ان يكون جزءا من ماهيته على ما بيناه ويجب ان يفسر قوله كل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته بما لا يكون الوجود تمام ذاته فانا لو حملناه على ظاهره لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق لانه لا فرق بين
قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته
لم يكن الوجود جزءا من ذاته فاما اذا فسرناه بما ذكرنا استقام الكلام ۝ فاما قوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته
على ما بان بقي ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه الذي لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز ان يكون الوجود جزءا من ذاته
وقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عنه لازما له فلم يبق الا ان يكون مستفادا من الغير ولما استحال ذلك في حق
واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته فاعلم ان الكلام المفيد في هذا المعنى تقدم ۝ **تنبيه**

كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته قلت غرضه في هذا الفصل بيان انه ليس من قبيل الاعراض
ولا من قبيل الاجسام وقد مر ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض فقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب
به لا بذاته معناه ان كل ما كان حالا في محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن والمشكل
هنا بيان المقدمة الاولى اذ للقايل ان يقول لم قلتم ان كل ما كان حالا في محل مفتقر اليه ولم لا يجوز ان يكون
غنيا في ذاته عن المحل ثم انه يحل تارة ويفارق اخرى ايضا بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استدراك
فان قوله كل متعلق الوجود بالمحسوس يجب به لا بذاته مشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذي
حلت فيه وهذا خطا لان العرض وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لا يجب به بل بساير الاسباب ولو كان واجبا به
لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى
هيولى وصورة واما الكبرى فقد مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة فاعلم ان
الغرض فيه بيان انه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا شيء من الواجب فيه لذاته كثرة اما الصغرى فبيانها
من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية الى الاجزاء الثاني ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة
واما الكبرى فقد مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم متخصص جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار
جسميته فاعلم ان معناه ان كل جسم فلا بد وان يصحب الاخر في نوعه المعين وكنت لا تصحب الاخر في نوعه الخاص
الا انك تجد ما يشاركه في الاندراج تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول فقد حصل اختصاصا مساويه في نوعه الاخر
وقد عرفت ان ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثاني فهو يشارك ذلك الغير
في كونه جسما ويخالفه في خصوصية نوعيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون ذات كل واحد من تلك
الاجسام مركبا من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت ان كل مركب ممكن واما قوله فكل جسم محسوس
وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه ان كل جسم وكل عرض فانه لا بد وان يكون معلولا ممكنا ولا يكون شيء منها
بواجب الوجود ٥ اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء قلت الغرض
في هذا الفصل بيان تنزيهه تعالى عن ان يكون مركبا من الجنس والفصل ثم قدم لذلك مقدمة وهي ان حقيقته
تعالى لا تساوي حقيقة شيء البتة لان ما عداه من الحقايق مقتضية للامكان وحقيقته ليس كذلك ولاختلاف اللوازم
تكشف عن اختلاف الملزومات واما قوله واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي
لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فاعلم ان الكلام كانه جواب عن سؤال من يقول انك ذكرت



ان حقيقته تعالى لا تساوي حقيقة غيرها البتة وهذا لا يستقيم على قولكم لان مذهبكم ان الوجود الواجب يساوي
الوجود الممكن في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود شيء اخر لان ذاته في مجرد الوجود فاذا كان كذلك كان
وجود جميع الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجودات في الممكنات ليس نفس حقايقها
بل هي امور عارضة لماهياتها وهذا الجواب في غاية الضعف لانه يقال ثبت ان الوجود عارض لماهيات الممكنات ولكن
كونه عارضا لا يخرجه عن كونه في نفسه ماهية لان المعروض كما ان له ماهية فذلك العارض ايضا له ماهية واذا كان
كذلك كان لحقيقة الباري امور كثيرة تساويها في تمام حقيقتها وايضا فنقول انك استدللت على كون ماهيته تعالى
مخالفة لساير الماهيات بان ماهيته تقتضي الوجوب وساير الماهيات تقتضي الامكان فنقول ايضا فذاته ايضا تقتضي
الوجوب والقيام بالنفس ووجود الممكنات تقتضي الامكان والافتقار الى الغير فان كان الاستدلال بالاختلاف في
اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذاته غير مساوية لوجودات الممكنات في الحقيقة وحينئذ لا يبقى
الا احد المذهبين الاخرين احدهما القول بان لفظ الموجود على الممكن والواجب بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان وجود الله تعالى
صفة مغايرة لحقيقته اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين ومع ان لا يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات
بطل استدلالك بالكلية على ما مر بيانه ولما فرغ من تقرير هذا الاصل قال فواجب الوجود لا يشارك شيئا في معنى
جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فليس لما حد اذ ليس له جنس
ولا فصل واعلم ان هذا الفصل غني عن التفسير لكن فيه اشكالين وجهين احدهما ان قوله انه تعالى منفصل عن غيره بذاته
لا يستقيم على قوله لان ذاته اذا كانت مساوية لساير الموجودات في طبيعة الوجود وعندك ان امتياز الاشياء
المتساوية في تمام الماهية بعضها عن البعض لا بد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته على ساير الموجودات
بامر زايد وقد التزم هذا المعنى في الالهيات للشفاء فانه قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود
لا بشرط لا هو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته عن غيره بهذا القيد السلبي الثاني
ان قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس له جنس وفصل مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وينافي المنطق
ما فيه من البحث ٥ وهم وتنبيه ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع
تحت الجنس الجوهر قلت لما ذكر انه تعالى ليس مركبا من الجنس والفصل اورد على نفسه سوالا وهو
ان الجوهر لا ينافي جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو تعالى داخل تحت الجنس وكل ما كان تحت
الجنس فلا بد لا محالة مفصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم اجاب عنه بانا اذا قلنا في الجوهر انه الموجود

لا في موضوع لا نعني به انه الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لا في موضوع لوجهين الاول انا نعلم ان
زيدا جوهر وان كنا لا نعلم وجوده فضلا عن ان نعلم ان وجوده لا في موضوع الثاني ان الموجود بالفعل مستفاد
من العلة وما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لا في موضوع فقيد سلبي وهذا ايضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد
من القيدين خارجا من الماهية استحال دخول مجموعهما بل المراد الماهية التي متى وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وهذا المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك انما يصح في الشيء الذي ماهيته مغايرة لوجوده والله تعالى
ليس كذلك فلا يكون داخلا تحت جنس الجوهر هذا حاصل الكلام في هذا الفصل وما يتعلق به فان قيل لما كان
وجود الله تعالى عين حقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه بحيث
ما كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لا يقتضي لذاته وذلك لا يصلح ان يكون جنسا فيه ولا في جوهر غيره
وقد اقمنا على هذا الدلائل القاطعة في ساير كتبنا على ما عرف ٥ المسئلة السادسة في نفي الضد والند
تنبيه الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع الى اخره تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس قلت
ولا فصل وهذان الفصلان ظاهران غنيان عن الشرح ٥ المسئلة السابعة في انه تعالى عالم بالاشياء
اشارة الاول معقول الذات قائمها قلت ذات الباري قائمة بذاتها غنية عن المادة وقد عرفت في النمط
الثالث ان كلما كان كذلك فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم انا قد تكلمنا
على تلك الطريقة بما فيه كفاية ٥ المسئلة الثامنة في ان الطريق الذي سلكه الشيخ في هذا الكتاب الى معرفة
ذات الباري وصفاته اجل من سائر الطرق تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته
عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود قلت من الناس من اثبت حدوث العالم او امكانه ثم استدل به على وجود
الصانع سبحانه وهذا الطريق وان كان جيدا لكن الطريق الذي سلكه الشيخ في هذا الكتاب اجود لانه اعتبر حال
الوجود فقال لا شك ان هنا وجودا وكل موجود اما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود
وان كان ممكنا افتقر الى الواجب فلا بد من الواجب على كل حال ثم قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذا كان
منزها عن جهات الكثرة وان لا يكون جسما ولا جسمانيا ويلزم من الامرين ان يكون المحسوس بما فيه من الجوهر والاعراض
مركبا ويلزم من تجرده وكونه غير جسم ولا جسماني كونه عاقلا ومعقولا ومن وحدته ان يكون الصادر الاول عنه واحدا
وان يكون ذلك الصادر عقلا وان يكون العقل واحدا فبهذا الطريق صارت ذات الباري وصفاته معلومة
من غير حاجة الى اعتبار افعاله ثم انه استشهد بالاية التي ذكرها على ترجيح هذه الطريقة الاولى والكلام فيها ظاهر



النمط الخامس في الصنع والابداع قلت لفظ الصنع في اصطلاح الفلاسفة مختص بالممكن الذي يكون
وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع مختص بالممكن الذي لا يكون كذلك وفي هذا النمط عشر مسائل ٥
المسئلة الاولى في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا الحدوث وان الشيء حال بقائه لا يستغني عن السبب
وهم وتنبيه انه يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى
الذي تسميه به العامة للمفعول مفعولا وللفاعل فاعلا ٥ قلت المشهور ان احتياج المفعول الى الفاعل
لحدوثه وان الفعل يستغني عن الفاعل حال بقائه حتى انه لو فني الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم
الفعل ويحتجوا عليه بامور احدها ان البناء يبقى بعد فقد البناء وثانيها ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون
له اثر في الفعل او لا يكون فان كان له اثر فذلك الاثر اما الذي حصل اولا وهو محال لان تحصيل ما كان حاصلا
محال واما ان يكون غيره فيكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث واما الثاني فهو غني عنه واما انه لا يكون له
اثر كان ذلك اعترافا باستغناء الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر الموجد له وثالثها ان افتقار الحادث الى الفاعل
ليس الا في الامر الذي يستفيد من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا لافتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا
الى فاعل اخر او لكونه موجودا مسبوقا بالعدم وذلك يقتضي ان يكون علة الحاجة هي الحدوث ولنرجع الى الشرح فنقول
قوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء اخر وجود بعد
ما لم يكن فاعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل امرين البحث عن المحتاج وثانيهما البحث
عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر فاما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه هو الوجود واما علة
الحاجة فالخلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا ان علة الحاجة هي الحدوث والحكماء زعموا انها هي الامكان والمتكلمون
لا يطلقون اسم الفعل الا على ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الا على ما اثر في ايجاد الشيء بعد ان لم يكن
موثرا فيه والحكماء يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مفتقر الى الغير وهذا البحث الثاني لفظي صرف
واما البحث الاول فلا يتعلق به غرض واما قوله وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه
لو عدم الفاعل جاز ان يبقى الفعل موجودا فاعلم ان المراد منه ان المحدث حال بقائه مستغن عن السبب عندهم
وانما قال وقد يقولون لان المتكلمين باسرهم لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم يذهبون الى ان الباقي
انما يبقى ببقاء قائم به وذلك البقاء عرض بل الله تعالى يخلقه فيه حالا بعد حال وعلى هذا التقدير الباقي لا يكون غنيا
حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مفتقر الى البقاء ومنهم من انكر البقاء لكنه زعم ان الجوهر مفتقر حال

بتمامه الى اعراض اخر غير باقية فيكون الجوهر ايضا على هذا التقدير مفتقرا الى اعراض غير باقية الى الفاعل حال بقائه
كان بالطريق الذي بيناه واذا بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لا جرم ما حكي عنهم باسرهم انهم يقولون بذلك واما قوله
كانت هذه وترى فقد اوضح البنا فاعلم ان هذه اشارة الى الحجة الاولى التي حكيناها عنهم وقوله حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقولون لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة اخرى الى حكاية قولهم في استغناء
الفعل حال بقائه عن الفاعل وقوله لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى
الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الرجوع عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى العدم حتى
كان يحتاج الى الفاعل فاعلم ان المراد منه ما حكيناه في الحجة الثانية فان الفاعل ان لم يكن له حال بقائه تاثير فهو المطلوب
وان له تاثير فهو محال لان تاثير الفاعل في اخراجه من العدم الى الوجود حال بقائه محال فاستحال افتقاره الى
الفاعل واما قوله وقالوا لو كان مفتقرا الى الفاعل من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود اخر
حتى الباري ايضا كذلك الى غير النهاية فاعلم ان المراد منه ما حكيناه في الحجة الثالثة واعلم ان الشيخ ما اجاب عن هذه
الادلة في هذا الكتاب وان كان قد ذكر اجوبتها في سائر كتبه ٥ **تنبيه** يجب ان نحلل معنى قولنا فعل
وضع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه قلت الشيء اذا اوجد بعد عدمه بعدية زمانية فيه بحثان احدهما
لفظي والاخر معنوي اما اللفظي فهو ان لفظ المفعول ولفظ المحدث الزماني هل هما متساويان حتى يكون كل محدث
زماني مفعولا وكل مفعول محدثا زمانيا او يكون احدهما اعم من الاخر واعلم ان المتكلمين باسرهم اتفقوا على ان
المفهوم من لفظ المفعول في العربية اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزماني لان لفظ المفعول لا يتناول على سبيل
الحقيقة الا المحدث الصادر عن القادر المختار واما الذي لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة
فانهم اتفقوا على ان المفعول اعم من المحدث الزماني لانهم يسمون العالم مفعولا للباري والباري فاعلا له مع ان
العالم عندهم غير محدث حدوثا زمانيا فظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على ان لفظ المحدث الزماني
والمفعول ليسا متساويين بل احدهما اعم من الاخر لان المتكلمين زعموا على ان لفظ الفعل اخص من لفظ المحدث
والفلاسفة زعموا انه اعم منه واستدل على فساد قول المتكلمين بانه لو كان الامر كذلك لكان قول القائل
فعل بالاختيار تكريرا لانه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزءا من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ
الفعل تكريرا او لكان قوله بالطبع متناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزءا من مسمى لفظ الفعل وكونه
بالطبع منافيا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع متناقضا واعلم ان هذا البحث لغوي صرف والاول يلتزمون


كون الاول تكريرا والثاني متناقضا وهذا اصرح مذهبهم وتخصيص قولهم فلا يعني لالتزام ذلك عليهم ولا وجه
له والانصاف ان الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحتراق ولا الماء فاعلا
للتبريد والمرجوع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه واما البحث المعنوي
الاول فمن وجهين ان المفتقر من المحدث الى الفاعل اي شيء هو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا
بالعدم وثانيها ان علة افتقاره الى الفاعل ما هي اهي العدم ام الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم
او امر رابع مغاير لهذه الامور وكلام الشيخ في هذا الفصل محتمل لكل واحد من الامرين وان كان الاولى
حمله على الوجه الاول ونحن نتكلم في كل واحد من الموضعين فنقول ان كان المراد الاول فلا يجوز ان يكون المفتقر
اليا الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نفي محض وعدم صرف فلا يعني والتاثير يكون
للمؤثر فيه واما كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا ليس الى الفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة الحصول
للمحدث بشرط حصول الوجود له والوجود وان لم يكن واجب الحصول له لكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث
عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات جائزا الا انه يكون بحيث
ما اتصف به فانه يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت ان الحدوث صفة واجبة استحال
افتقاره الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت ان المفتقر الى الفاعل هو الوجود الخاص فهذا اذا الحث عن
المفتقر الى الفاعل واما البحث عن علة الافتقار فنقول العدم السابق لا يجوز ان يكون علة لذلك الافتقار
لانه نفي محض والحدوث لانه كيفية مفتقرة الى ايجاد المفتقر الى احتياجه الى ذلك الموجد المفتقر الى علة
احتياجه اليه فلو جعل العلة هي الحدوث لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة
في الكتاب لكن لا بد منها في اثبات المطلوب فهذا تحصيل ما في هذا الفصل **ولنرجع** الى شرح المتن قوله
اذا كان شيء من الاشياء معدوما الى قوله فلسنا نلتفت الان الى ذلك فاعلم ان المراد منه ان الشيء اذا
وجد بعد عدمه الا بل شيء اخر فانا نسميه مفعولا سواء كان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم من الاول
او اعم او اخص واما قوله على ان الحق ان هذه امور زايدة الى قوله فليس يضر ذلك في غرضنا فاعلم ان المراد
منه البحث اللغوي الذي قررناه واما قوله فمعنى الفعل الى اخره فالمراد منه البحث المعنوي الذي ذكرناه
ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفتقر الى الفاعل او البحث عن علة الافتقار ولكن الاولى
اولى لانا ان حملنا على البحث الثاني لم يكن كون الحدوث صفة واجبة للحدوث منافيا لكونه علة للحاجة

فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يقدح في كونه علة للحاجة كذلك هنا وايضا فبتقدير ان يكون المراد
هو البحث الثاني لم يكن قوله علة الحاجة اما العدم السابق او الوجود الحاصل او الحدوث تقسيما حاصرا لان الحق
عند من ان علة الحاجة هي الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلثة التي ذكرها فظهر ان حمل هذا الكلام على
الاول اولى وقوله فبقي ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود اما هو هذا الوجود واما وجود ما ليس بواجب الوجود
واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم فمعناه انه لما بطل القسمان الاولان بقي ان يكون المفتقر الى المؤثر
اما الوجود الممكن او الوجود المحدث **تكملة واشارة** والان لنعتبر انه باي الامرين يتعلق **قلت** لما بين
في الفصل السابق المفتقر الى الفاعل اما الوجود الممكن او الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا بذاته
واجبا لغيره يمكن تقسيمه الى الدايم وغير الدايم فغير الدايم يكون احد قسميه والحكم اذا حصل مع العام والخاص فثبوته
للعام اولى وبالذات وللخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث لذاته لو عقل انه لا يكون ممكنا لذاته لم يكن حينئذ يحتاج
الى الغير واللتي متى ثبت امكانه ثبت افتقاره الى الغير كيف كان فثبت منه ان الدوام لا ينافي الافتقار الى المؤثر
ولقايل ان يقول الشيخ في هذه المباحث تكلم فيما الحاجة اليه ولم تكلم في المحتاج اليه فاما انه تكلم فيما الحاجة اليه
فلانه بين ان المفتقر الى الفاعل هو وجود المحدث وذلك مما لا نزاع فيه بين احد من العقلاء فيكون الاطناب فيه
حشوا واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان موضع البحث ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا فان الدايم هل يفتقر الى
المؤثر والشيخ صادر على هذا المطلب من غير دلالة اصلا فان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع
ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني وقتا ما معناه ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا في وجوده
الى المؤثر فقال له لم وهل النزاع وقع الا فيه فان كان ذلك قضية اولية بديهية فلم اثبت هذه التطويلات بل كان
من الواجب ان نقول في اول الامر العلم بافتقار الممكن سوا كان دايما او لم يكن الى المؤثر علم بديهي اولي وحينئذ
يصير جميع ما ذكرته من اول هذا النمط الى اخر هذا الفصل حشوا وان كان ذلك قضية برهانية فاين البرهان فان ما ذكره
ليس الا اعادة الدعوى والذي قاله من التعلق بالغير العرض كونه محدثا حدوثا زمانيا فهو عين المطلوب والذي قاله
ايضا من ان الحدوث لو عقل كونه غير ممكن لما كان يفتقر الى المؤثر فهذا ايضا غير محل النزاع فان الذي يزعم
ان علة الحاجة هي الحدوث لا الامكان كان يزعم انه متى تحقق الحدوث وجبت الحاجة الى السبب سوا حصل الامكان
او لم يحصل واما اذا حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم تكن الحاجة الى السبب حاصلة فظهر انه ما اتى في هذا
الفصل الا بالمصادرة على المطلوب واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذه المباحث في اول هذا النمط هو ان الغرض الكلي

١٦٢ يستغني

من هذا النمط بيان ان العالم ازلي دايم الوجود بدوام الباري والسوال المشهور عليه ان تعالى لو كان ازليا لا
عن الفاعل والصانع لاستحال احتياج الازلي الى الفاعل فالشيخ قدم هذه المقدمة لبيان ان كونه ازليا لا ينافي احتياجه
الى الفاعل واعلم ان التحقيق انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة هنا الا في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على انه بتقدير
كون العالم ازليا لا ينافي كونه معلول علة ازلية بل القول بالعلة والمعلول باطل ابتداء الدلالة بل للادلة الدالة
على ان المؤثر في وجود العالم يجب ان يكون قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعله
لفاعل لا يفعل الا بالقصد والاختيار واذا كان كذلك ظهر حصول الاتفاق على ان كون الشي ازليا ينافي افتقاره
الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المباحث الا انه
بقي الخلاف في ان العالم بتقدير كونه معلول علة ازلية هل تسمى تلك العلة فاعلا لكن الخلاف في ذلك ليس الا في اللفظ
واللغة العرفية والمرجع فيه الى اهل اللغة فظهر ان الكلام في هذا الموضع قليل الفايدة جدا وبتقدير ان يكون
كثير الفايدة لكن الشيخ اطنب فيما الحاجة اليه واهمل ما يحتاج اليه وبالله التوفيق **المسئلة الثانية**
في ان كل حادث مسبوق بزمان لا الى اول **تنبيه** الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه **قلت** الغرض
من هذا الفصل الاستدلال على قدم الزمان وتقريره ان كل ما حدث بعد ما لم يكن فان عدمه قبل وجوده
وليس كون هذا العدم قبل الوجود مثل كون الواحد قبل الاثنين فان الواحد والاثنين قد يحصلان معا في الوجود
واما هنا فالعدم السابق والوجود الحاضر لا يجتمعان ثم هذه القبلية اما ان يكون عبارة عن نفس العدم لان
عدم ذلك الشي قد يحصل بعد وجوده والقبلية على هذا يستحيل حصولها بعد وجود ذلك الغير ولا جايز ان يكون
عبارة عن ذات الفاعل لانه قد يحصل قبل وجود الشي ومعه والقبلية لا يكون كذلك فان هذه القبلية امر زايد
عليها ثم ان تلك القبلية ايضا امر حادث فهي مسبوقة بشي اخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم ان يكون قبل كل حادث
حادث لا الى اول ثم نقول هذه القبليات والبعديات مطابقة للحركات التي يستحيل انفكاكها امور غير منقسمة والا
لكانت المسافة كذلك ايضا ولزم القول بالجزء واذا كان كذلك استحال ان يكون الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية
من الافات امورا غير قابلة للقسمة ولقايل ان يقول لا نسلم ان القبلية والبعدية والمعية امور ثبوتية
من ثلثة اوجه احدها ان هذه الامور لو كانت امورا وجودية في الخارج فهي متى نسبت الى الغير فلا بد وان يكون موجودة
اما قبل ذلك الغير او معه او بعده فيلزم ان يكون لتلك القبلية قبلية اخرى او معه او بعده ثم الكلام فيها
كالكلام في الاول ويلزم التسلسل لا يقال القبلية تكون قبلا لذاتها لا بغيرها فانقطع التسلسل لانا نقول

نكون الشيء قبلاً لشيء اخر اضافة عارضة له بالنسبة الى الغير متاخرة عن الموضوع والمتاخر عن الشيء يستحيل ان يكون
نفس الشيء وعينه فاذن كون القبلية قبلاً لشيء اخر او معه او بعده يستحيل ان يكون عين ذاته وحينئذ نوجه الاشكال
وايضا فتلك القبلية ابدا ان تكون مسبوقة بقبلية اخرى فيكون احد القبليتين بعد الاخرى فيكون احدهما موصوفة
بالبعدية بالنسبة الى شيء اخر وما كان كذلك لا يكون كونه قبلاً لشيء وبعداً لشيء اخر نفس ذاته بل اضافة زائدة
على ذاته عارضة لها ويعود المحذور الثاني ان القبل بالنسبة الى البعد والمضافان لا يوجدان في العقل الا
معاً فلو كانت القبلية صفة وجودية لما وجدت الا مع البعد فيلزم ان يكون البعد الزماني من حيث انه بعد زماني
موجوداً حال وجود القبل الزماني من حيث انه قبل زماني وذلك ينافي كونه قبلاً وبعداً الثالث وهو ان المقدمة
الاولى من مقدمات هذه الحجة التي ذكرتموها ان عدم الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم بالقبلية فلو كانت القبلية
صفة وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال وان تركوا تلك المقدمة وذكروا مقدمة اخرى وهي ان كل محدث
فهو مسبوق بوجود شيء كان ذلك نفس المطلوب فيستحيل جعلها مقدمة في اثباته واذا ثبت ان القبلية والبعدية
ليستا من الامور الثبوتية لم يكن بنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون ذلك الشيء
موصوفاً بالقبلية ثم ان تجاوزنا عن هذا المقام لكنا نقول هذا الاشكال وارد عليكم ايضا لان كل واحد من اجزاء الزمان
سابق و ليس هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا توجد معه وان كان هذا النوع من القبلية لا يحصل
الا بالزمان ثم انه ايضا حاصل في نفس الزمان فليفتقر الزمان الى زمان اخر وان كان لا يفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال
بالكلية لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض من وجهين احدها
ان الزمان موجود متقض لذاته بمعنى ان ماهيته وحقيقته تقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فلا جرم
استغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان اخر فاما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل
حصوله متاخراً وبالعكس فلا جرم لم يكن كونها قبلاً وبعداً نفس ذاتها فلا بد وان يكون امر اخر الثاني وهو
انا لما اعتقدنا ان كل واحد من اجزاء الزمان مسبوق بجزء اخر كفى ذلك في حصول معنى القبلية والبعدية لان
المعنى بكون اليوم متاخرا عن الامس انه غير حاصل عند حصول الامس فاما انتم اذا لم تثبتوا قبل اول الحوادث
شيئاً اصلاً لم يمكنكم ان تشيروا قبل الحوادث الى شيء ما حتى تقولوا بان المعنى بحدوث هذا الشيء انه ما كان حاصلاً
عند حصول ذلك الشيء فظهر الفرق لانا نجيب عن الاول من وجهين احدها ان الاجزاء المفترضة في الزمان اما ان
يكون متساوية في الماهية استحال ان يكون بعضها لذاته متقدما على البعض والا لزم كون كل واحد منها متقدما


على نفسه لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية متشاركة في جميع لوازم الماهية وان لم تكن متساوية لزم تركب
الزمان من الانات المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء المختلفة بالماهية تكون انفصالاً بالفعل لا بالقوة
اللهم الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء المنفصلة من الجزء الاخر بالفعل قابل للانقسام الوهمي لكن الكلام
الذي ذكرناه يعود في الاجزاء الوهمية لذلك الجزء الاخر فانها ان كانت متساوية في الماهية فيستحيل ان يكون بعضها
متقدما بالذات على البعض وان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل وقد فرضنا بالقوة هذا
خلف الثاني سلمنا بعض صحة اجزاء الزمان سابقا على البعض بذاته ولكن بهذا البيان الذي ذكرتموه عرفنا انه ليس
كل ما كان سابقا على غيره لذاته فانه يصح ان يوجد بدلاً تارة ثم يصح فيه ذلك كالعلة مع المعلول وايضا الواحد مع الاثنين
وتارة لا يصح ذلك فيه كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف تحققه
على حصول زمان محيط به واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال تقدم عدم الحادث على وجوده واقع على هذا الطريق
وحينئذ يبطل ما ذكرتموه بالكلية وعن الثاني ايضا من وجهين احدهما ان قولنا في اليوم انه متاخر عن الامس ليس
هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد واليوم غير متاخر عن الغد بل المعنى بقولنا اليوم متاخر
عن الامس انه لم يوجد حين كان الامس حاضرا او لفظ كان يشعر بزمان مضى وان اليوم ما حصل معه في ذلك الزمان
وحينئذ يلزم ان يكون ذلك الزمان زمانيا والثاني سلمنا ان المعقول من تاخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد الامس
لكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعية ولا يمكن ان يكون المرجع بها الى ذاتيهما لما بينا ان المعية اضافة عارضة لكل
واحد منهما بالنسبة الى الاخر والعوارض متاخرة والمتاخر عن الشيء ليس عين ذلك الشيء فاذن المعقول من قولنا
اليوم ما حصل مع الامس انه ما حصل في ذلك الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل ولا دافع
لهذا الاشكال الا ان يقال القبلية والبعدية والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك
ظهر فساد حجتهم بالكلية واعلم ان الالزام الذي اوردناه في تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض امكن ايراده
في كون الزمان مع الحركة فانه يقال ان معية الزمان ليست هي نفس الزمان والحركة لما بينا ان المعية اضافة فيكون
مغايرة ثم يعود البحث وههنا الزام اخر وهو ان الله تعالى سابق على العالم ويستحيل ان يكون سبقه عليه بالزمان
والا لزم كونه زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة والتغير فيلزم كون الله متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك
ظهر انه لا يلزم من وجود هذا النوع من التقدم وجود الزمان فاما قوله في اخر هذا الفصل وقد علمت ان مثل
هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لا يتالف من غير منقسمات فالمراد منه بيان ان هذا الذي يحفظه

تغاير هذه القبليات والبعديات لا يجوز أن يكون مؤلفاً من أمور غير منقسمة لأن هذا الأمر مطابق للحركة والحركة
منقسمة على ما مر بيانه في النمط الأول والمطابق للمنقسم منقسم لأن كل ما يفرض منه شيء غير منقسم فالحركة الواقعة عليه
منقسمة ويكون أحد نصفي تلك الحركة سابقاً على النصف الآخر فيكون تلك المدة أيضاً منقسمة وقد فرضناها أيضاً غير منقسمة
هذا خلف ٥ **المسألة الثالثة** في بيان أن الزمان مقدار الحركة **إشارة** ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال
**قلت** لما ثبت أن كل حادث فهو مسبوق بالزمان وإذا ثبت أنه لا يجوز أن يكون متألفاً من أمور غير منقسمة أراد
أن يتكلم في ماهيته وأن يبين أنه مقدار الحركة لأنه متى ثبت ذلك لزم من قدم الزمان قدم الحركة ويلزم من قدم
الحركة قدم الجسم وبيان أنه مقدار الحركة مبني على أمرين أحدهما أن الزمان مفتقر إلى الحركة والمادة والثاني أنه مقدار الزمان
أما الأول فالدليل عليه أنا أثبتنا الزمان لأنه لما كان عدم الحوادث قبل وجودها وكانت هذه القبلية والبعدية
أموراً وجودية لا جرم افتقرنا إلى إثبات شيء يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات وإذا كان كذلك كان الذي
هو قبل لذاته لا يجتمع مع ما هو بعد لذاته ولذلك فإن شيئاً من أجزاء الزمان لا يستقر ولا يجتمع مع الجزء الآخر وإذا كان
كذلك كانت أجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة إذ لا بد له من شيء يوجد فيه قوة
وجود ذلك التغير أي إمكان وجود ذلك التغير على ما يأتي بيانه في الفصل الذي يأتي بعد هذا الفصل فعلم
أن الزمان متعلق بالحركة وبالمادة ولما دلت الدلالة المذكورة في الفصل السالف على أن الزمان يستحيل أن يكون
له بداية ونهاية وجب أن تكون الحركة الحاملة له أزلية أبدية وهذه الحركة ليست إلا الوضعية كما سيأتي بيانه
في النمط السادس حيث بين أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى سكون وانقطاع وأما أنه مقدار الكم فلأنه
يحتمل لذاته التقدير فإن السنة الماضية والشهر الماضي كل واحد منها قبل هذا اليوم لكن قبلية السنة الماضية
بمقدار أطول من قبلية الشهر الماضي وكل ما كان كذلك كان كماً فالزمان كم ثم إنه إما أن يكون كماً منفصلاً وهو باطل
لما مضى في الفصل السالف من أنه لا يجوز أن يكون مؤلفاً من أمور غير منقسمة والكم المنفصل مؤلف من الوحدات
وإما أن يكون متصلاً وهو المطلوب وتحقيقه في تعريف الزمان أنه كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم ثبت
والتأخر اللذين لا يجتمعان فإنما كان كمية الحركة فقد ظهر ٥ وأما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة كذى فلأن الحركة
يعرض لها التقدم والتأخر من وجهين أحدهما لأجل المسافة وذلك لأن الحركة إذا ابتدأت من موضع إلى موضع
فالجزء الذي وقع من الحركة في الشبر الأول من المسافة قبل ما وقع في الشبر الثاني منها وهلم جراً على هذا الترتيب
فهذا نوع من القبلية والبعدية عرض لأجزاء الحركة بسبب تقدم بعض أجزاء المسافة على البعض وثانيهما



لا لأجل المسافة فإن الجزء الواقع من الحركة في الساعة الأولى قبل الجزء الواقع منها في الساعة الثانية فهنا أجزاء
المسافة متقدم بعضها على البعض لكن الفرق أن الجزء المتقدم من المسافة يجتمع مع الجزء المتأخر عنه وإذا
عرفت ذلك ظهر لك معنى قوله أن الزمان كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان
وكما عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر كان ذلك رسماً جيداً واعلم أن لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركة إشكالات
قوية قد ذكرناها في كتاب الملخص ٥ **المسألة الرابعة** في أن كل محدث مسبوق بمادة قديمة **إشارة** قال الشيخ
الرئيس رضي الله عنه كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود إلى آخره **قلت** أقول المقصود من هذا
الفصل بيان أن كل حادث فله مادة سابقة عليه بيانه أن كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود لأنه لو لم يكن
ممكناً لكان إما أن يكون ممتنعاً أو واجباً ومحال أن يكون ممتنعاً لأن الممتنع لذاته لا ينقلب ممكناً لذاته ولو جاز ذلك
لارتفع الأمان عن القضايا العقلية ولجاز أن تنقلب جميع الممكنات واجبة وبالعكس ومحال أن يكون واجباً لذاته
وإلا لكان موجوداً قبل أن كان موجوداً هذا خلف ولما بطل القول بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تعين
القول بالإمكان فثبت أن كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم نقول الإمكان إما أن يكون أمراً وجودياً
أو عدمياً لا جائز أن يكون عدمياً لأنه فرق بين قولنا ليس للشيء إمكان وبين قولنا له إمكان عدمي إذ لو كان بينهما
فرق لزم وقوع الفرق بين الأمور العدمية وذلك محال لأن التفرقة والامتياز لا يحصلان إلا عند اختصاص
كل واحد منها من تلك الأمور المتمايزة بخاصية بها يمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود إلا ما يكون كذلك فيلزم
انقلاب المعدوم موجوداً وذلك محال وإذا ثبت كل محدث مسبوق بالإمكان وثبت أن الإمكان أمر
ثبوتي فنقول هذا الأمر الثبوتي إما أن يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه وإما أن لا يكون كذلك
والأول باطل لأنا نعلل صحة الاقتدار على الشيء بكونه ممكناً فإنا نقول هذا الشيء ممكن فيصح أن يكون مقدوراً وهذا ممتنع باطل
فلا يصح أن يكون مقدوراً فإذا عللنا صحة المقتدر بالإمكان وجب أن يكون الاقتدار العائد إلى المقدور مغايراً
لصحة اقتدار القادر عليه لأن المعلل بالشيء مغاير لذلك الشيء لا محالة فثبت أن الإمكان أمر ثبوتي عائد
إلى المقدور وهو إما أن يكون جوهراً قائماً بنفسه أو لا يكون كذلك والأول باطل لأن الإمكان حالة إضافية
فلا يعقل كونه موجوداً قائماً بالنفس فإذن لا بد وأن يكون صفة فلا بد لها من محل فإذن كل محدث لا بد
وأن يوجد قبل وجوده شيء يحل فيه إمكان وجوده وذلك الشيء هو مادة الشيء وهيولاه كالطين الذي
يوجد فيه إمكان حدوث الكوز ثم هذه المادة إن كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام في الأول ولزم التسلسل

وان لم تكن حادثة كانت قديمة فثبت ان كل حادث فهو مسبوق بامكان سابق عليه ومادة موصوفة بذلك الامكان
وان تلك المادة قديمة ولقايل ان يقول اتسلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما
ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس بشي متعين حتى يحكم عليه بانه اما هذا او ذاك بل هو نفي محض
وعدم صرف وليس له تعين وتمييز وقولنا ليس له تعين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث انا حكمنا على النفي بانه
ليس له تعين لكن ذلك لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فنعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشي ليس
هناك امر متعين متميز بل ليس الا النفي الصرف واذا كان كذلك كان القول بانه اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا
فاسدا لان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم وهذا الكلام متين لولا انه معارض
بانا نصف الشي قبل حدوثه بانه مقدور القادر وانه ايضا في نفسه متميز عن الممتنع فلولا تميزه والا لما صح ذلك لكن
يمكن معارضة هذه المعارضة بالممتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يستدعي كونه في نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة
فان قيل هذا انتم ان ساعدتمونا على انه قبل الحدوث ممكن لكن لم قلتم ان الامكان صفة ثبوتية والذي يدل على انه لا يمكن
ان يكون وصفا ثبوتيا امور فالاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول باطل لانه
وصف غير مستقل بنفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود
الموصوف فكان وجود الممكن شرطا فيما هو موجود لذاته وهو ما كان شرطا للشي الواجب بذاته كان اولى
بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف واما ان كان الامكان ممكنا لذاته لزم
التسلسل لا يقال لم لا يجوز كون الامكان ممكنا بنفس ذاته فانقطع التسلسل لانا نقول هذا الاحتمال محال لان امكان
الشي وصف عارض لماهية الشي بالنسبة الى وجود العارض والعارض متاخر والمتاخر مغاير فيكون الامكان
ممكنا مغايرا للذات لا محالة وحينئذ يكون الاشكال عايدا الثاني هو انه لو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان
اما ان يكون حالا فيه او لا يكون ومحال ان يكون حالا فيه لان الشي قبل حدوثه غير موجود والموجود لا يكون محلا غير
للموجود ومحال ان لا يكون حالا فيه لان وصف الشي نعت له ونعت الشي لا يكون حالا في غيره ولو عقل ذلك
لعقل ان يكون الحركة حالة في محل فيكون الموصوف بها محلا اخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان
صفة اضافية عارضة لحقيقة الشي بالنسبة الى وجوده وشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان
الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوته ثبوتنا الماهية وثبوت الوجود فيلزم ان يكون وجود الممكن متقدما
على امكانه فيكون ما بالغير اقدم مما بالذات هذا خلف ثم اعلم ان صريح العقل ما يقضي بوجود الامكان في الخارج


ولكنه يقضي بامكان الوجود في الخارج كما انه يقضي بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج والذي
ذكروه من انه لا فرق بين عدم الامكان وبين امكان المعدوم والا لم يقع التفرقة في العدميات فهو منقوض
بالامتناع وانا نعلم بالضرورة امتياز بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب
والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط ولولا التمييز في العدميات والا لما عقل ذلك ثم ان سلمنا كون
الامكان امرا وجوديا وانه يلزم افتقاره الى المادة ولكنه منقوض على اصولهم بالعقول المفارقة والنفوس
الناطقة وانها ممكنة الوجود وامكانها غني عن الهيولى وكذلك الهيولى ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى اخرى
فكذلك هنا لا يفتقر هذه الاشياء امكاناتها حاصلة فيها لانها ازلية واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها
فلا يمكن ان يكون امكاناتها مفتقرة اليها والشي لا يتصف بصفة موجودة الا بعد دخوله في الوجود فيكون وجودها
شرطا في اتصافها بتلك الامكانات لكن اتصافها بتلك الامكانات ليس للفاعل بل لذواتها وما كان شرطا للامر
اللازم للشي لذاته كان اولى ان يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازمة لذواتها من حيث هي هي فيكون
واجبة فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال انا ندعي ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفتقرة
الى المادة بل نقول كل حادث فما لم يصر اولى بالوجود لم يوجد لانه لو بقي على ما كان عليه قبل من الاستواء في الوجود
والعدم كان وقوعه في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح
فثبت انه لا يحدث الشي الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود ولن يصير اولى بالوجود الا اذا كان له مادة
لانا نقول المقدمتان ممنوعتان فلسنا نسلم انه لا يدخل في الوجود الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود والذي يحقق
هذا الكلام وجهان الاول ان هذه الاولوية اما ان تكون حاصلة عند حدوث الحادث او سابقة عليه فان كان الاول
كان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في الحادث الاول فيفضي الى علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة
وهو محال وان كان الثاني فهو محال لان حدوث الحادث اما ان يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فحينئذ يجب
حصولها معه لا سابقا عليه هذا خلف او الى عدمها ولكن عدمها كان حاصلا قبل ذلك بمدة مديدة فكان يجب
حدوث الحادث قبل ان حدث بمدة مديدة هذا خلف الثاني لان هذه الاولوية نعته ونعت الشي لا يوجد الا بعد
وجوده فقبل وجود الشي يستحيل حصول الاولوية لا يقال هذه الاولوية تحصل في المادة لانا نقول الاولوية
الحاصلة في المادة ان كانت اولوية له عاد الاشكال وان لم يكن نعتا لم يكن كلامنا فيه لان كلامنا ليس في اولويته
ثم ان ونعتنا المساعدة على انه لا بد من حدوث الاولوية لكن لا نسلم ان حدوث الاولوية لا يحصل الا بالمادة

فلئن عادوا الى هذه الاولوية صفة وجودية فافتقرت الى مادة عندنا نحن ايضا الى الوجوه المذكورة في
بيان ان الامكان لا يجوز ان يكون عرضا ثبوتيا **المسئلة الخامسة** في ان كل ممكن محدث بالذات **تنبيه** ١
الشيء يكون بعد الشيء بوجوه كثيرة الى اخره **قلت** اقول المطلوب في هذا الفصل بيان الحدوث الذاتي للممكنات
لكنه قبل الخوض فيه نبين حقيقة كون الشيء بعد غيره بالذات واعلم ان الشيء قد يكون بعد غيره بالزمان
والمكان وهما مشهوران وقد يكون بعد غيره بالذات ومثل هذا البعد قد يمكن وجوده مع القبل في زمان واحد
ثم هذا على قسمين احدهما ان يكون القبل علة للبعد كحركة اليد فانها علة لحركة الكم والثاني انه لا يكون كذلك كالواحد
فانه متقدم على الاثنين وان لم يكن علة لها ولقايل ان يقول ان كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونه موثرا
فيه فاذا قلنا العلة متقدمة على المعلول وعنينا بالتقدم التاثير كان معنى الكلام ان الموثر في الشيء موثر فيه فيكون معنى
الموضوع ومعنى المحمول واحدا وذلك لا يجوز لا فايدة فيه وان كان المراد بالتقدم امرا وراء التاثير فلا بد من افادة
تصور ذلك الامر اولا ثم من اقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا امران احدهما ان الشيء
اذا كان علة فالوجود ما وصل الى المعلول الا بعد وصوله الى العلة بالضرورة واما في جانب المعلول فليس
كذلك وذلك يقتضي تقدم العلة على المعلول وثانيهما انه يقال في المشهور انه تحركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك
المفتاح وذلك يدل على التقدم واعلم ان الاول ضعيف جدا لان قولنا الوجود مر بالعلة ثم وصل الى المعلول
كلام مجازي لا محالة فان كان المراد منه ان ذات العلة موثرة في المعلول فهذا مسلم لكنا بينا ان ذلك لا يقتضي
التقدم وان كان المراد منه شيئا اخر فلا بد من بيانه فان الرد والقبول لا يمكن الا بعد التصور والثاني ايضا ضعيف
لانه تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم ان اهل العرف تصوروا من ذلك الا ان
حركة اليد موثرة في حركة المفتاح ولان ادعيت انهم ارادوا به في الصفة امرا وراء هذا التاثير فهو ممنوع
فلا بد من الدلالة عليه ثم انه بعد تقرير البعدية بالذات شرع في بيان ان كل ممكن محدث اي كل ممكن فان وجوده
بعد عدمه بعدية بالذات لان الامر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ما له من غيره قبلية بالذات لا بالزمان
وكل ما كان موجودا بغيره فانه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون وجود لو انفرد وهذا يقتضي تقدم لا كونه
على كونه تقدما بالذات اي يقتضي تقدم عدمه على وجوده بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي ولقايل
ان يقول تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية بل انه لا كان ولا بد فيه من وجه اخر والذي اوردته في اول
هذا الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية فاذن ما اوردته قبل الشروع في المقصود غير منتفع به والذي ينتفع



به فيه وهو العلية الذاتية لا على سبيل العلية ما بينته وما ذكرته فكان الكلام مستدركا في هذا الوجه
ثم لئن نزلنا عن هذا المقام فنقول لا نزاع في ان ما للشيء من ذاته قبل ما له من غيره قبلية بالذات لكن لا نسلم ان
الممكن يستحق العدم من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعا لذاته والممكن لذاته لا يكون ممتنعا بل
الممكن يصدق عليه انه لا يستحق الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه انه يستحق اللاوجود من ذاته والفرق بين
الاستحقاق اللاوجود وبين لا استحقاق الوجود ظاهر واذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته لم يمكنكم
ان تبينوا ان عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود فيه مغالطة
لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هو هو وقطع النظر عن وجود علته وعدم علته فلا نسلم انه في هذه الحالة
يستحق العدم لذاته اذ لو كان كذلك لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده
ففي هذه الحالة لا شك انه يستحق العدم لكن لا لذاته بل لعدم علة وجوده فان علة عدم المعلول عدم علة وجوده
عندهم واذا كان وجود المعلول لاجل وجود تلك العلة وعدمه لاجل عدمها كان كل واحد منهما حاصلا له
من غيره وعلى هذا التقدير لا يظهر للعدم تقدم اصلا على الوجود واعلم انا ان اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن
ذاته يقتضي ان لا يكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه اللااستحقاقية مستحقة لذاته فيكون لها تقدم على
استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث الذاتي **ولنرجع** الى شرح المتن واعلم انه من اول
الفصل الى قوله ثم انت تعلم ان الشيء الذي يكون باعتبار ذاته في بيان ان ماهية البعدية الذاتية ومنه الى اخر
الفصل في بيان ان كل ممكن محدث بالذات فاما قوله الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية
والمكانية فمعناه ظاهر واما قوله وانما يحتاج الى هذه الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون
في الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه فاعلم ان معناه ان القبلية الحاصلة
بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي في جزء الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتاخر وبالعكس وكذا القول
في القبلية بالمكان فاما القبلية بالذات فهي ان يكون وجود هذا عن ذاك ووجود ذاك ليس عن هذا وهذا الكلام
مشعر بان القبلية الواجبة لا تتحقق في القبلية وفيه نظر كما بيناه او يحمل قوله وجود هذا عن اخر ووجود الاخر
ليس عنه لا على معنى العلية بل على معنى اعم منه بحيث يندرج فيه تقدم الواحد على الاثنين واما قوله فما يستحق هذا
الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الوجود
بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر فاعلم ان المراد ان العلة متوسطة

بين ذات المعلول ووجوده واما قوله وهذا مثل ان يقول حركت يدي فتحرك المفتاح الى قوله فهو بعدية
في الذات فالمراد منه الجهة الثانية واما قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته قبل حاله من غيره
قبلية بالذات فمعناه ظاهر وقوله كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره
فاعلم ان معناه ظاهر وقد عرفت ما في هذه المقدمة من الاشكال واما قوله فان لا يكون له وجود قبل ان يكون وهو الحدوث
الذاتي معناه انه يلزم من المقدمتين المذكورتين ان اللاكون متقدم على الكون اي العدم متقدم على الوجود تقدما بالذات
وهو المطلوب ۞ **المسئلة السادسة** في ان العلة متى كانت مستجمعة جميع الامور المعتبرة في عليتها فانه يستحيل
تخلف المعلول عنها **تنبيه** قال الشيخ الرئيس رضي الله عنه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي الى اخره **قلت**
وجود المعلول مفتقر الى ان تحصل العلة مستجمعة جميع الامور التي لاجلها تكون علة بالفعل لا معها وتلك الامور اما ان يكون صفات
عائدة الى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والارادة الجازمة وغيرهما واما ان يكون خارجة عن ذاتها وذكر من تلك
وهي ها هنا ستة اشياء احدها الالة مثل حاجة النجار اليها والثاني المادة مثل حاجة النجار الى الخشب والثالث المعاون
مثل حاجة النشار الى نشار اخر ورابعها الوقت مثل حاجة الادمي الى الصيف فان كثيرا من الافعال لا يمكنه الاشتغال
بها الا في هذا الوقت لحسن اتخاذ الاديم واصلاحه وخامسها حصول الداعي مثل حاجة الاكل الى الجوع الذي هو شهوة
الاكل وسادسها زوال المانع مثل حاجة القصار الى زوال الدجن قال صاحب الصحاح الدجن الباس الغيم السماء وقد
دجن يومنا يدجن بالضم دجنا ودجونا والدجن المطر الكثير وسحابة داجنة وللقايل ان يقول انكم جعلتم زوال المانع
جزءا من العلة من حيث انها علة بالفعل وذلك خطأ لان زوال المانع قيد عدمي والقيد العدمي لا يجوز ان يكون جزءا
من علة الشيء الموجود اذ لو جاز ان يكون العدم جزءا من علة الوجود لجاز ايضا ان يكون علة مستقلة للوجود وفساد
ذلك لا يخفى ثم قال واما عدم المعلول فانه متعلق بان لا توجد جميع الامور المعتبرة في عليتها اما الذي تتباين هذه الاحوال
والشرايط مختلة وان كان ذاته موجودة واما الذي ذاته قد عدمت وفنيت واذا عرفت ذلك فنقول اذا وجدت
ذات العلة مع كل الجهات المعتبرة في العلية وجب حصول المعلول معها وان لم يوجد وجب عدمه واي القسمين فرض
ابدا كان حال المعلول ايضا ابدا او ايا فرض وقتا ما كان بازايه من المعلول ايضا كذلك واذا فرضنا شيئا متشابه
الحال في جميع هذه الامور ممتنع التغير وله معلول وجب ان يجب ذلك المعلول ابدا لان جميع الجهات المعتبرة في عليتها
اذا كانت حاصلة بالفعل ممتنع التغير وثبت ان ترتب المعلول على العلة واجب لزم لدوام تلك العلة دوام ذلك
المعلول ثم قال بعد ذلك فان لم تسم هذا المعلول مفعولا لاجل انه سبقه عدم فلا مضايقة في الالفاظ بعد
زماني



الامور المعاني واعلم ان الغرض من هذا الفصل التنبيه على الحجة التي لاجلها القايلون بالقدم يتمسكون بها ويعولون
عليها وهي ان الامور التي هي تتم موثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون باسرها ازلية او لا يكون والثاني باطل اذ لو كان
شيء منها حادثا لافتقر حدوثه الى الموثر والكلام في كونه موثرا في ذلك الامر كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو
محال فاذن كل الامور المعتبرة في موثرية الله تعالى في العالم ازلية وايضا فمن الظاهر ان الموثر متى حصل مستجمعا جميع
الامور المعتبرة في الموثرية وجب ان يترتب الاثر عليه لانه ان جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن العلة المستجمعة
لجميع تلك الامور المعتبرة في الموثرية ولا صدوره عنها على السواء ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على اللاصدور الا لمرجح
اخر فلم تكن جميع الامور المعتبرة في الموثرية حاصلة قبل حصول هذا الزايد وكنا قد فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف
واذا ثبتت المقدمتان لزم من قدم الباري تعالى قدم افعاله فهذا تحرير هذه الحجة وللقايل ان يقول هذا الكلام
انما يلزم في الموجب بالذات اما الفاعل المختار فلم لا يجوز ان يقال انه كان في الازل مريدا لحدوث العالم في وقت
دون وقت فاذا قالوا فلم اراد احداثه في ذلك الوقت دون ما قبله او ما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور
في ساير كتبنا على الاستقصاء ۞ **المسئلة السابعة** في تفسير لفظ الابداع **تنبيه** قال الشيخ رضي الله عنه الابداع
هو ان يكون من الشيء وجود لغيره الى اخره **قلت** هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلثة احدها تفسير لفظ الابداع
وهو انه عبارة عن صدور المعلول عن العلة لا على توسط الالة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما سبقه عدم
زماني فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقد تقدم الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين
وهو مسئلة خطابية وانما ذكر هذه المسئلة لتبين ان كون الباري تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازليا اجل واعلى مما اذا كان
فاعلا لو لم يكن ازليا ۞ **المسئلة الثامنة** في ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الاخر الا بعلة وان حصوله واجب عند
حصول العلة **تنبيه واشارة** قال الشيخ رضي الله عنه كل شيء لم يكن فكان فبين في العقل الى اخره **قلت** اقول قال
صاحب الصحاح قولهم فلان في هذا الامر جذع اذا كان اخذ فيه حديثا اعلم ان هذا الفصل مشتمل على مطلوبين احدهما
ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فزعم كونه ضروريا غنيا عن البرهان وثانيهما ان حصول المعلول
عند حصول العلة التامة واجب وهذه القضية برهانية فلا جرم سمي الفصل المشتمل عليهما بالتنبيه والاشارة
اما التنبيه فلاجل الاول واما الاشارة فلاجل الثاني وانا اشير الى هاتين المقدمتين لان العالم لو لم يكن صادرا
عن الباري تعالى في الازل ثم صار صادرا عنه فلا بد لذلك من علة اخرى فلا يكون الباري تعالى مستقلا بالموثرية
في العالم واما اذا كان مستقلا بالموثرية في الازل فلا بد من ترتب الموثرية عليه واعلم ان في المقدمة الثانية بها

وهو ان الشيخ قال المعلول حين ما يصدر عن العلة اما ان يقال صدر عنه مع انه وجب صدوره او ما وجب والاول هو المطلوب
والثاني فانه يقتضي ان يكون صدوره عنه ممكنا اذ لا وجه للامتناع وحينئذ يعود المحال في سبب الترجيح جزما فان قيل
لم لا يجوز ان يقال انه قبل حضور هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء فلا جرم افتقر الى المرجح
وبعد حضور هذا السبب صار الوجود اولى وارجح من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب بقي في حد الامكان فنقول
القول بهذه الاولوية باطل لانه مع حضور هذه الاولوية لا شك في امكان صدور المعلول عنه فان كان الصدور عنه
بحال فهو القول بالوجوب وان لم يكن بحال كان الصدور واللاصدور مع حصول هذه الاولوية ممكنين فلنفرضهما واقعين
حتى يحصل المعلول دون الزمان الثاني ان كان لا من الممكن الاولوية الحاصلة اولا كافية وان كان في الاخير كان اختصاص
احد الزمانين بالوقوع دون الزمان الاخر مع ان الاولوية بالنسبة اليها على السواء ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي
على الاخر لا لمرجح وهو محال فظهر بهذا بطلان القول بهذه الاولوية وثبت انه متى خرج عن التساوي فلا بد من الوصول
الى حد الوجوب **المسئلة التاسعة** في ان الواحد حقا لا يصدر عنه الا معلول واحد **حجة** قال الشيخ رحمه
مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها الى آخره **قلت** تحرير هذه الحجة ان مفهوم انه صدر عن هذه العلة مغاير لمفهوم
انه صدر عنها ذاك فالمفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوما والاخر لازما فان كان الاول كانت
الحقيقة مركبة لا بسيطة وان كان الثاني واللوازم معلولة فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا الكلام مغاير لمفهوم انه
صدر عنه ذلك ويعود الكلام الاول بعينه فيها ويلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى جزئين في الحقيقة فيعود
القسم الاول وان كان الثالث لزم منه تركب الماهية لان كل ما لماهيته جزء كانت ماهيته مركبة ولزم ايضا ان
يكون المعلول واحدا لان الجزء لا يكون معلولا فيكون المعلول هو احدهما فهذه الحجة القوية في هذه المسئلة و
قد بينا ضعفها في كتبنا من وجوه كثيرة واستقصينا ههنا بنكتة قليلة فنقول ان مفهوم ان هذا الشيء ليس بحجر مغاير
لمفهوم انه ليس بشجر فهذان المفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوما والاخر لازما ونسوق
التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم ان يقال البسيط لا يسلب عنه الا شيء واحد وذلك معلوم الفساد بالضرورة
فلئن قالوا المفهومان انما اختلفا لتغاير السلبين لا لتغاير المسلوب عنه فنقول لم لا يجوز ان يقال ههنا ايضا المفهومان
انما اختلفا لتغاير النسبتين اعني نسبة العلة الى هذا المعلول والى ذلك المعلول وان كان ذات العلة في نفسها
بسيطة احدية وايضا فالمفهوم من كون هذا الرجل جالسا غير المفهوم من كونه قائما ونسوق التقسيم المذكور حتى
يلزم ان يكون الجالس غير القائم والمتكلم غير الساكت بالذات وكذلك فالمفهوم من كون الجوهر قابل السواد




غير المفهوم من كونه قابلا للحركة ونسوق التقسيم الى ان يلزم منه ان لا يقبل الشيء الواحد الا مقبولا واحدا
وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر عن هذه الاشياء الا ان يقال تغاير المفهوم انما حصل لاختلاف نسب القابل
الى المقبولين فاما الذات التي عرضت لها تلك فهي واحدة فنقول نحن ايضا فها هنا لا يجوز ان يكون الامر واقعا
على هذا الوجه والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذا الاصل الذي فرعوا عليه سطر امر مباحثهم بهذه
الحجة الضعيفة والخيالات الواهية ○ **المسئلة العاشرة** في مذاهب اهل العالم في امكان العالم وحدوثه او قدمه
وتنبيهات قال الشيخ قال قوم ان هذا الشيء المحسوس الى آخره **قلت** اقول اهل العالم فريقان منهم من اثبت
المؤثر واجبا واحدا ومنهم من لم يقل الا بالواجب الواحد اما الفريق الاول فقد تحزبوا الى ثلث فرق
احدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ لكنك
اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان
الهوي في حظيرة الامكان افول اقول يجب علينا ان نذكر ههنا ما يدل على امكان العالم فنقول الدليل على ان هذا
العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن بيان الصغرى من ثلثة اوجه فالجسم مركب من الهيولى والصورة
على ما مر ثم ان الاجسام متشاركة في الجسمية ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فخصوصية
كل واحد منها مركب مما به الاشتراك وما به الامتياز ثم كل جسم فانه يفرض فيه اجزاء بحسب الانقسامات بيان
الكبرى ان كل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير
ممكن لا يقال لم لا يجوز ان يقال الجسم وان كان ممكنا لذاته لكنه واجب الوجود في اجزائه لانا نقول انا بينا تعلق
كل واحد من اجزاء الجسم بعضها بالبعض اما في الهيولى والصورة فقد مر الكلام فيه واما الاجزاء الجنسية والفصلية
فهذا الكلام فيها كثير وواجب الوجود ليس الا واحدا الحجة الثالثة الاجسام ماهياتها مغايرة لوجوداتها وكل ما كان
كذلك كان ممكنا الحجة الرابعة الاجسام مفتقرة الى الاعراض وكل ما افتقر الى الغير فهو ممكن لذاته ○ الحجة الخامسة
وجود الاجسام زائد على ماهياتها وكل ما كان كذلك فهو ممكن هذا مجموع ما يدل على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت
ما في كل واحد منها وعليه المقالة الثانية ان العالم له ذات وصفات فاما الذات فهي الاجسام وهي واجبة لذواتها
ومنهم من قال الذات هي الهيولى التي هي محل الجسمية وهي واجبة لذاتها واما الصفات وهي الشكل والمقدار
والتحيز والحركة والسكون فكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقالة الاولى
والمقالة الثالثة ان هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك لا المؤثر واحد ثم هؤلاء ايضا

جيبين

فرقة منهم من اثبت الهين والجيمي لذاتيهما احدهما خير والآخر شر ومنهم من قال خمسة اشيا واجبة لذواتها
الباري والنفس والهيولى والدهر والخلا وفساد هذه الأقاويل واشباهها انما يظهر بالدلالة على ان واجب الوجود
يستحيل ان يكون اكثر من واحد واما القايلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين فمنهم من قال انه
تعالى لم يكن في الازل فاعلا ثم صار فيما لا يزال فاعلا وهم المليون باسرهم ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلا
وهم اكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ من ادلة القايلين بان للحوادث الماضية بداية ثلثة احدها انه لو لم يكن للحوادث
بداية لكان قد دخل ما لا نهاية له في الوجود وذلك محال فان كل ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما لا
نهاية لا يكون محصورا وثانيها انه لو لم يكن للحوادث الماضية اول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي
قبل ذلك فاذا كانت الحوادث التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية متوقفا على انقضاء
ما لا نهاية له وما توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له كان محالا ان يدخل في الوجود فوجب ان يكون حدوث الحوادث
اليومية ممتنعا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها هو ان كل وقت تجدد ما يزداد في
عدد الحوادث الماضية وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناهي فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ
بعد ان فرغ عن الدلالة على ان للحوادث بداية ذكر اقوال القايلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم تقدم خلق العالم على
الوقت الذي خلقه فيه ولم يوخره عنه وذكر من تلك الاقاويل ثلثة احدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم
وجد كان اصلح لوجوده وثانيها قول الكعبي وطايفة اخرى انه لم يمكن وجوده الا حين وجد وهاولا لا يقولون حين
انه كان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا بل يقولون انه قبل حدوثه نفي محض وعدم صرف وليس للمحض
والنفي الصرف تخصيص فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول اكثر الفرق وهو انه لا يتعلق وجوده بحين دون حين
آخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم وبيانه هو انه تعالى فاعل مختار والفاعل المختار يمكنه ترجيح احد مقدوريه على الآخر
بلا مرجح فان الهارب من السبع الضاري اذا عن له طريقان متساويان في جميع الامور المعتبرة فانه لا بد وان يسلك
احدهما بلا مرجح وكذلك العطشان جدا اذا اخير بين قدحين من الما متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما
بلا مرجح وكذلك الجايع المخير بين رغيفين الى غير ذلك من الصور وهولا لا يخلوا اما ان يمنع امكان حصول التساوي
وهو مكابرة او يقال عند حصول التساوي لا يختار احدهما بل يصبر حتى يموت جوعا وعطشا او يفوته وهو ايضا
مكابرة ولما فرغ عن شرح مقالة القايلين بالحدوث قال وبازا هولا قوم من القايلين بوحدانية الاول يقولون
ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله واعلم ان هذا هو العمدة الكبرى للقايلين



بالقدم وهو ان ما لاجله كان واجب الوجود موثرا في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان ازليا فاما ان يجب
ترتب الاثر عليه او لا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع كل تلك الاعتبارات ولا حصوله ممكنا والممكن لا بد له
من موثر فالموثر مع كل الاعتبارات الكافية في الموثرية لا بد له من امر آخر فلا تكون الاعتبارات الكافية كافية
هذا خلف وان وجب ترتب الاثر عليه لزم من قدمه قدم الموثر مع قدم جميع الامور المعتبرة في موثريته قدم الموثر
واما القسم الثاني وهو ان يقال الامور التي لاجلها اثر الله تعالى في العالم ان لم تكن ازلية فهي حادثة والحادث
لا بد له من موثر والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال على ما تقرر
في النمط الرابع وان كان كل واحد منها مسبوقا بالآخر لزم القول بحوادث لا اول لها وقد علم انه قد دخل في هذه
الحجة الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث لانه اصلح في ذلك الحين وعن قول من قال انما كان
كذلك لانه لم يكن قبل لان اختصاص تجدد تلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون ما قبل وما بعد لا بد له
من سبب واما القول الثالث فهو ان القادر كاف في الترجيح فالشيخ قنع في ابطاله بدعوى الضرورة في ان كل ممكن لا بد له
من سبب والخصوم ينازعون فيه في الصورة المعدودة واعلم ان الجواب عن هذا الكلام انه تعالى فاعل مختار فلم لا يجوز
انه تعالى اراد احداث العالم في الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فلئن قالوا ولم اراد على هذا الوجه دون
ساير الوجوه فاعلم ان لنا في الجواب عن ذلك وجوها ومعارضات استقصينا القول فيها في ساير كتبنا وقول الشيخ
واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية فيه فايدة لان واجب الوجود بذاته ليس
واجب الوجود في جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته الاضافات فانه تعالى تارة يكون قبل وتارة يكون
بعد وتارة يكون مع وهذه الصفات متزايلة فلا يمكن اطلاق القول بان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته الاولية واما الاضافات فانها لا يكون صفات اولية بل هي صفات ثانية عارضة الذات بسبب
الصفات الاول واما قوله فانه لا تميز في العدم الصرف حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيا او بالاشيا ان لا يوجد
عنه اصلا فيحال بخلافها فاعلم ان المراد منه الرد على من قال انما حدث في ذلك الوقت لانه كان اصلح او لانه
صار ممكنا وتقريره ان العدم الصرف لا تفاوت فيه اصلا ولا اختلاف واذا كان كذلك استحال اختصاص
ذلك الوقت بحصول الامكان والاصلحية فيه دون ساير الاوقات ثم انه بنى على هذه المقدمة بيانا انه يستحيل
اختصاص الوقت المعين بارادة متجددة او طبيعة متجددة او بزوال مانع او بزوال التمانع وبالجملة فلما استحال
وقوع الاختلاف في العدم الصرف استحال ان يختص منه امر دون ساير الاوقات سوا كان المختص بذلك الوقت

امرطان بين م

سؤال ٢

حدوث ما كان من امكان أو مصلحة او ارادة أو طبيعة او زوال قسر او امتناع أو غيرهما ولما فرغ عن تقرير الدلالة
عاد الى الجواب عن أدلة خصومه ولهم نوعان من الادلة احدها الوجوه الدالة على استحالة حوادث لا بداية لها
ومنها الوجوه الثلثه التي تقدم ذكرها وثانيها ان علة الحاجة الى الفاعل الحدوث فلو كان العالم قديما لاستحال
استناده الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب عن هذا النوع من أدلة خصومه لما انه تكلم في اول هذا النمط
على هذه المقدمة وهو ان وجهين احدهما ما بينا في اول النمط فساده قوله علة الحاجة الحدوث والثاني انا سلمنا
ذلك لكنا لو قدرنا حدوث العالم قبل أن حدث فيه بتقدير يوم أو يومين لما خرج بذلك عن الحدوث ولما دخل
لاجل ذلك في الازلية واذا كان كذلك استحال تقييد اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم
ثم شرع بعد ذلك في الجواب عن تلك الادلة الثلثة واجاب عن الحجة الاولى بانه لا يلزم من قولنا ان كل واحد
من الحوادث التي لا اول لها قد دخل في الوجود أن نقول ان مجموع تلك الحوادث التي لا اول قد دخل في الوجود
لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدورات الله
يصح دخوله في الوجود ولا يلزم من صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع مقدورات الله يصح دخولها في الوجود
فان مقدورات الله تعالى غير متناهية وما لا يتناهى لا يصح دخوله في الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلك عن الحجة
المبنية على الزيادة والنقصان فقال الحوادث الغير المتناهية أبدا اكانت بعدوته لانه ابدا لا يكون الحاصل
الموجود منها الا واحدا فاما المجموع فانه سقط ما كان موجودا اذن غير المتناهي كان يعدو وما ابدا انه المعدوم
لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان وتطرقها اليه لا يقدح في كونه غير متناهي كما قلنا في الحوادث المستقبلة فانها
بالاتفاق غير متناهية وفي الحجة الماضية فانه لا بداية لها والا لزم الانتقال من الامتناع الى الامكان وكذلك
تضعيف المقدار الا نهاية لها انا تقلعت تضعيف الالف مرار الا نهاية لها ثم أجاب عن الحجة الاخرى وهي انه لو لم يكن
للحوادث الماضية بداية لتوقف حصول حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فقال ما المعنى بهذا التوقف
ان عنيت به انه قد كان في ما مضى وقت من الاوقات لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا ثم يتوقف حصول الحوادث
اليومية على ان يبتدأ حدوث الحوادث من ذلك الوقت وينقضي منها ما لا نهاية له فهذا التقدير محال لان ذلك
انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فيما مضى وقت لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا وان حدوث الحوادث انما ابتدأ
من ذلك الوقت وهذا هو عين المطلوب فاذن يتوقف صحة هذه الحجة على المطلوب نفسه وان عنيتم بالتوقف
ان هذا الحادث اليومي انما حصل بعد انقضاء ما لا نهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما

لتوقف م

١٧١ أجاب عن المستند الاول من خصومه عاد فقال يجب من اعتبار ما بينا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف
النسب في الاوقات والاشيا الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم من ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم
عادها فيتبعها التغير ومعناه ان الاشيا الصادرة عن الباري تعالى يجب ان تكون صادرة عنه ابدا وان لا يقع
التغير في نسبة ذاته تعالى الى اثاره وافعاله الا ما قلنا من الاختلاف يلزم عندها فيتبعها التغير والمراد تغير الاجرام
الفلكية في اوضاعها والاجسام العنصرية في صورها وكيفياتها واما قوله والبك الاختيار بعقلك دون هواك
بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا فاعلم ان الغرض منه بالطلب في مسئلة التوحيد ولكنه يكون كلاما اجنبيا
عن مسئلة القدم والحدوث وان كان الغرض منه انا هي المقدمة التي بما يظهر الحق في مسئلة القدم والحدوث فهو ضعيف
لان القول بوحدانية واجب الوجود لا تاثير له في ذلك اصلا لان القايلين بالقدم يقولون ثبت اسناد الممكنات
باسرها الى الواجب لذاته فسواء كانت الواجب واحدا او اكثر من الواحد لزم من كونه واجبا دوام اثاره
وافعاله واما القايلون بالحدوث فلا يتعلق شيء من ادلتهم بالتوحيد والتثنية فثبت انه لا تعلق لمسئلة القدم
والحدوث بمسئلة التوحيد ٥



## النمط السادس في الغايات ومباديها ٥ قلت أقول

غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه وقف واما المبدأ فهو المؤثر واعلم ان فصول هذا النمط على كثرتها محصورة
في مسايل ثلثة اولها القول في ان كل من يفعل بالقصد والارادة فهو مستكمل وثانيها الطرق الدالة على اثبات
العقول المجردة وثالثها في تركيب كيفية الوجود **المسئلة الاولى** في ان كل من يفعل بالارادة والقصد
فانه لا بد وان يكون مستكملا فاعلم انه انما تكلم اولا في هذه المسئلة لانها تتمة لما قبلها وأساس لما بعدها لان المسئلة التي



قبلها هي مسئلة حدوث العالم وقدمه وهذه المسئلة بتقدير صحتها توجب القول بالقدم لانه اذا ثبت ان الفاعل
بالقصد مستكمل وثبت انه يستحيل ان يكون الله تعالى مستكملا وجب القطع بانه غير فاعل بالقصد واذا كان
كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم وثانيها انه لما استدل على القدم في المسئلة التي
قبل هذه المسئلة بان الفاعل لما كان في الازل مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في الفاعلية وجب أن يكون فاعلا في الازل
والقايلون بالحدوث لا يدفعون هذا الكلام الا بانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار وذلك قدم الفعل لا يوجب
لاحتمال انه تعالى في الازل كان مريدا لخلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه فهذا هو القدر الذي عليه التعويل
ثم انه لما أبطل كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر وتم كلامه في تلك الحجة واما انها
اساس لما بعدها فلانه انما تكلم بعد هذه المسئلة في ان حركات الافلاك شوقية تشبهية وهذا انما يمكن القطع

بهو لو ثبت انه الجود ان تكون حركتها لحفظ العناية بالسافلات ومتى ثبت ان تلك فاعل بالقصد فهو مستكمل بفعله فلو كان غرض الفلك من الحركة انتفاع السافلات لكان الفلك مستكملا بالسافلات وكان الشريف مستكملا بالخسيس وذلك محال فثبت ان هذه المباحث تامة ما قبلها واساس لما بعدها فلا جرم وجب ان لا نتكلم فيها لاهنا **ولنرجع** الى تفسير الفصول المذكورة لتحقيق هذه المباحث وهي تسعة **تنبيه** قال الشيخ الرئيس اتعرف ما الغنى الى اخره **قلت** اقول المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عرية عن الاضافة كاللون والشكل او كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم ان الشيخ اعتبر في تحقيق المستغنى مجموع امور ثلثة احدها ان لا يتوقف على الغير ذاته وثانيها ان لا يتوقف على صفاته العارية عن الاضافة وثالثها ان لا يتوقف على الغير صفاته التي تعرض لها الاضافات كالعلم والقدرة ولم يعتبر فيه ان لا يتوقف صفاته التي هي مجرد الاضافات الى الغير لان الاضافات تتوقف وجودها على المضافين فيكون الله تعالى مبدا الممكنات تتوقف على وجود الممكنات لان المبداء مبدا لذي المبداء والاضافيات معا وهما متاخران عن وجود المضافين وكما قوله بعد ذلك فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو محتاج الى كسب فاعلم ان هذا الكلام خارج على قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير المحتاج الى الكسب الا المفتقر في احد الثلثة المذكورة الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من هذه الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فايدة فيه وان كان يريد بالفقر والاحتياج الى الكسب شيئا ورا ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة على التصديق به **تنبيه** قال الشيخ اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به الى اخره **قلت** الغرض فيه ابطال قول من قال ان الله تعالى انما خلق العالم لان الاختيار اولى من تركه واحتج على ابطاله بانه اذا كان ذلك الفعل الذي يحسن ان يفعله فلو لم يفعله لم يحصل ما هو اولى فهو على هذا التقدير قد استفاد بذلك الفعل تلك الاولوية فكان فقيرا في ذاته محتاجا الى كسب لانه لما فعل الفعل فقد حصلت الاولوية فلو لم يفعله لم يحصل فحينئذ يصير المقدم والتالي شيئا واحدا ا يكون المعنى انه لو فعل لحصل ان يحصل له تلك الاولوية لكان فاعلا لاجل ان تحصل له تلك الاولوية وان عنيت به شيئا اخر فلا بد من بيانه لنمكنا ان نتكلم عليه بالرد او القبول **تنبيه** قال الشيخ فاقبح ما يقال من ان الامور العالية الى اخره **قلت** اقول هذا الفصل يشتمل على تقرير النتايج اللازمة من الحجة التي قررناها فيما تقدم وهي الرد على من يقول الله تعالى انما يفعل الفعل المخصوص ليستحق المدح والثنا بفعله او لئلا يستحق الذم وان الافلاك انما تتحرك لاجل العنايات بالسافلات **تذنيب** قال الشيخ اتعرف ما الملك الى اخره **قلت** الغرض منه ذكر ماهية الملك وتعريفه



فيها امران احدهما سلبي وهو ان يكون غنيا مطلقا عن كل ما عداه وثانيها اضافي وهو ان يفتقر اليه كل ما عداه اما بغير واسطة او بواسطة **تنبيه** قال الشيخ رضي الله عنه اتعرف ما الجود الى اخره **قلت** الغرض منه بيان ماهية الجود وحده انه افادة ما ينبغي لا لغرض وهذا فيه قيود ثلثة احدها الافادة فان من اعطى البعيد شيئا لا يكون جوادا وثانيها ان يكون المفاد ما ينبغي افادته فان من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد واعلم لفظة ينبغي لفظة محتملة فانه يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم ما ينبغي والجهل ما لا ينبغي لكن الحكما لا يقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها الاذن الشرعي كما يقال النكاح ما ينبغي والسفاح ما لا ينبغي اي النكاح ماذون فيه شرعا والسفاح ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير ايضا لا يليق بالحكما وليس لهذه اللفظة معنى ملخص سوى هذين المعنيين فظهر تمكن الاحتمال في هذه اللفظة وثالثها ان لا يكون الافادة لغرض فان من يهب ليستعيض معامل سوا كان الغرض عينا او ثنا او مدحا او تخلصا عن الذم وان يكون فاعلا للاليق لا لحسن ثم انه لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوايد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه ثم اعاد الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط فقال واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص ومعناه ظاهر ولقايل ان يقول لو لم يكن القصد الى ايصال الفايدة الى الغير معتبرا في تحقق الجود وجب ان يقال الحجارة اذا سقطت من السقف ووقعت على راس عدو انسان فمات ذلك العدو ان يكون تلك الحجارة جوادا مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي لا لغرض فان التزم كون الحجر جوادا مطلقا وقال هذا هو الحق وان كان شنيعا في المشهور فنقول له الذي عولت عليه ايضا ليست حجة برهانية بل كلاما اقناعيا خطابيا فان غاية ما يمكن ان يقال ان كل ما كان غرضه من الافادة ان يكون فاعلا للاولى كان غرضه من الافادة تخليص نفسه من الذم وهذا ضعيف لانه يقال ان عنيت بقولك انه يخلص نفسه من الذم ان غرضه من فعله ان لا يصير مستحقا للذم مع علمه بانه لو لم يفعله لا يستحق الذم فلم قلتم ان هذا محال وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه وان عنيت به معنى اخر فبينه لنتكلم عليه فصح ان الحجة التي ذكروها والنظر الحق لكنها اقناعية واذا كان كذلك كانت الحجة التي ذكرناها انما يصلح معارضة لها **اشارة** والعالي لا يكون لاجل امر السافل الى اخره **قلت** الغرض من هذا الفصل الجواب عن سوال يذكر على الحجة المذكورة وهو ان الفقر والحاجة انما يلزم لو قصد الله الى ايجاد شيء لغرض عايد اليه فاما لو قصد الايجاد والتكوين لغرض عايد الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة والجواب عنه ان الذي ادى الغير اذا لم يكن فعله اولى بذلك الفاعل لم يصلح ان يكون غرضا للفاعل فالفاعل

الذي يفعل فعلاً لغرض غيره فلا بد وان يكون له في تحصيل غرض ذلك الغير غرض عايد اليه وحينئذ يعود الالزام
المذكور **تنبيه** قال الشيخ كل دائم حركة بارادة الى اخره **قلت** لما ان اقام الدلالة على ان كل من قصد
الى فعل فانه لا بد وان يكون له فيه غرض سوآء كان الفاعل متحركاً او لم يكن فما استحال ان يكون له غرض استحال
ان يكون فعله بالارادة الا ان استثناء نقيض التالي ينتج الحالة نقيض المقدم **وهم وتنبيه** قال الشيخ الرئيس
اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب الى اخره **قلت** تقرير هذا السوال ان يقال لم لا يجوز ان يقال المريد
اختار ايجاد ذلك الشيء الغرض عايد اليه والغرض عايد الى غيره ان ذلك الشيء في نفسه على صفة الجلال يجب على
الحكيم الجادة **والجواب** هب ان ذلك الفعل في نفسه كذلك ولكنه بحال لو اتى به الفاعل المختار
لكان فاعلاً للائق ولو لم يات به لم يكن كذلك فحينئذ يكون الفاعل مستفيداً بفعله كمالا ودفع نقص وحينئذ يعود
الالزام **اشارة** قال الشيخ رضي الله عنه التجدان طلبت مخلصاً الى اخره **قلت** لما بين انه لا يجوز ان يقال
الله تعالى خلق الخلق لينتفعوا به احتاج الى تفسير عناية الله تعالى بالمخلوقات قد ذكر في تفسيرها ان الله تعالى
عالم بالاجزاء الاكمل في كل نوع اي شيء هو ثم ان علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم في علمه بذلك مع صدوره
عنه هو العناية وهنا اخر الفصول المذكورة في ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله
واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فعلى ما اقول لو كان الباري تعالى فاعلاً بالقصد لما كان غنياً
ولما كان ملكاً ولما كان جواداً والتوالي باطلة فالمقدم ايضا باطل واعلم ان الشرطية لا يمكن تصحيحها الا بعد
تفسير الغني والملك والجواد اما الغني فهو الذي لا يفتقر في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية الى غيره البتة
واما الملك فهو الذي يستغني عن كل ما عداه ويفتقر اليه كل ما عداه فيكون الغني جزءاً من مفهوم الملك واما
الجواد فهو الذي يفيد ما ينبغي لا لعوض سوآء كان العوض عيناً او ثناء او مدحاً او استحقاقاً للمدح وتخلصاً عن الذم
واذا عرفت تفسير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة الشرطية ان كل من فعل فعلاً بالقصد والارادة فلا بد
وان يكون ذلك الفعل اولى به في اعتقاده من تركه انه ان كان الفعل والترك بالنسبة اليه في اعتقاده
على السواء استحال منه ترجيح احد الطرفين على الاخر وكلما كان الفعل اولى به من الترك فانه يطلب
بالفعل استفادة تلك الاولوية وتحصيلها فثبت ان كل فاعل بالقصد فانه لا بد وان يكون مستكملاً بذلك
الفعل وحينئذ لا يكون غنياً مطلقاً لانه مفتقر في حصول ذلك الكمال الى غيره ولم يكن ملكاً ايضا لان الملك مفسر
بمجموع امرين احدهما الغني وعند فقدان احد القيدين وهو الغني يستحيل ان يكون ملكاً ولم يكن ايضا جواداً



لان من شرط الجواد عدم العوض وهنا العوض مطلوب وهو تحصيل ذلك الكمال فثبت انه لو كان فاعلاً بالارادة
لما كان غنياً ولا ملكاً ولا جواداً لكن التوالي ظاهرة الفساد بالاتفاق فالمقدم مثلها فان قيل لم لا يجوز ان يقال
الفاعل بالارادة انما فعل ذلك الشيء الذي في نفسه حسن وواجب الا انه يستفيد منه كمالا ونفعاً او يقال انما
فعله لنفع عايد الى الغير انا نقول الاتيان بذلك الحسن تنزهه وتجلته وعدم الاتيان به يرفعه في استحقاق
الذم وحينئذ يعود الاشكال ولما ثبت ان كل فاعل بالارادة فانه مستكمل بفعله ثبت انه لا يجوز ان يفعل
العالي لاجل السافل شيئاً والا لكان العالي مستكملاً بالسافل فيكون الشريف مستكملاً بالخسيس وهو محال ولما
قيل انه لم لا يجوز ان يكون الله تعالى فاعلاً بالارادة والاتفاق حاصل على عناية الله تعالى وجب تفسير العناية
لا يبطل ذلك بتفسيرها حينئذ بعلم الله بالوجه الاحسن في الوجود على ما مر تم تقريره فهذا نظم هذه الكلمات
واعلم ان الحجة بعد تقريرها وتهذيبها خطابية لانه يقال ما المعنى بانه يلزم ان لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً
ان عنيت به انه متى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقاً للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الالزام الشيء على نفسه
ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيداً بحصول هذه الاولوية لنفسه او دفع تلك المذمة بالفعل فان النزاع فيه
الا فيه وان عنيتم به معنى اخر ولكن ذلك فلا بد من بيانه فظهر ان الحجة غير برهانية وانها خطابية من باب الطامات
٥ **المسألة الثانية في الطرق الدالة على وجود العقول المفارقة** والمراد بالعقل موجود ليس بجسم
ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق بشيء من الاجسام بالتدبير وفيه طرق **الطريقة الاولى** التمسك بكون
حركات الافلاك شوقية تشبيهية وتمام تقرير هذه الطريقة مذكور في فصول خمسة **تنبيه** قد سبق لك ان
الحركات السماوية الى اخره **قلت** قد تبين في النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة بارادة كلية وبارادة
جزئية وعرفت ان صاحب الارادة الكلية لا بد وان يكون جوهراً غير جسم ولا حال في الجسم ولزم الجوهر الذي
يكون كذلك اما ان يكون جميع الكمالات اللائقة حاضرة بالفعل فيكون عقلاً محضاً واما ان لا يكون فيكون نفساً
فنقول المبدأ المحرك للفلك بالارادة الكلية لا يجوز ان يكون عقلاً محضاً لوجهين الاول ان المراد بالارادة
العقلية لا بد وان يكون باقياً بينهما على حالة واحدة اما على العدم او على الوجود وما كان كذلك استحال ان
يقال يحصل بعضها دون البعض وتقرير ان يكون الكل حاصلاً استحال ان يكون مطلوب التحصيل لكن الارادة
التي تقتضي الحركة الفلكية طالبة لتحصيل ما ليس بحاصل فاذن الارادة الكلية التي تقتضي هذه الحركة ليست
ارادة عقلية صرفة الثاني هو ان نسبة العقل الموجود الى جرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا الى ابداننا

في انه يحصل منهما حيوان واحد وذلك لان العقل لما كان منقطع التعلق عن جسم الفلك كانا موجودين متباينين لا تعلق
لاحدهما بالآخر فلو لم تكن الحركة الفلكية مبدأ ارادي سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا متحركا بالارادة وقد
دللنا انه كذلك هذا خلف بخلاف نفوسنا مع ابداننا فانها وان كانت غير حالة في ابداننا لكنها مستكملة بها فلا جرم
حصل منهما حيوان واحد ولما ثبت ان المبدأ المحرك للسماء لا يجوز ان يكون ارادة عقلية صرفة ثبت انها ارادة
نفسانية ثم تلك النفس يحتمل ان يكون صاحب ارادة جزئية وان يكون صاحب ارادة كلية وفيه سر وذلك
السر هو القطع باثباتهما معا اي للفلك نفس ناطقة مفارقة ونفس اخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة الحيوانية نفس
التي لنا الينا **اشارة وتنبيه** قال الشيخ رحمه الله ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي الى آخره
**قلت** لما بين ان مبدأ الحركة الفلكية ارادة نفسانية لا عقلية شرع في هذا الفصل في بيان الغرض من تلك الحركة فقال
لا يمكن ان يكون تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي واعلم ان الدالة على ذلك وجهين الاول ان المشتهى هو
الذي يكون ملائما لصاحب الشهوة اي يكون سببا لكمال حاله والمغضوب عنه هو الذي يكون منافيا لكمال صاحب
الغضب وكل هذه الاشياء انما يعقل في جسم من شأنه على جهته الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالا على الفلك
ولا سيما الفلك المحدد استحال ان يكون حركة الفلك للشهوة والغضب الثاني وهو ان المشتهى والمغضوب عنه اما
ان يكون ممكن الحصول او لا يكون فان كان الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله لوجوب زوال المعلول عند زوال
علته ولو كان الثاني استحال استمرار ذلك الطلب لان هذا المحال الجهل وبتقدير حصول العلم بكونه محالا لا يبقى الطلب
ويعود المحال المذكور وهاتان الحجتان اقناعيتان ووجه الضعف فيهما ظاهر واما قوله بل يجب ان يكون
اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي فاعلم انه انما يلزم من فساد القولين الاولين صحة هذا القسم لو ثبت الحصر لكنه
لم يذكر في بيان هذا الحصر شبهة فضلا عن حجة واما قوله والبدان يكون لمعشوق مختار فاعلم ان هذا ايضا اقتصار
على الدعوى فلم قال بان كون الفلك مبدأ للحركة لا بد وان تكون تبعا لعشقه على شيء آخر ولم لا يجوز ان يقال الحركة
في نفسها كمال والكمال مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه لذاته فلا جرم كانت الحركة مطلوبة لذاتها اما قوله
اما لنيل ذاته وحاله او لنيل ما يشبهها ولو كان الاول لوقف اذا نيل مطلب المحال لذلك لو كان الطلب
نيل الشبه من حيث هو يستمر فاعلم ان لفظة النيل ههنا مجازية والذي يمكن تحصيله منها ان يقال مطلوب
الفلك اما ان يكون هو ان يجعل ذاته مثل ذات ذلك المعشوق او يحصل لنفسه صفة مثل صفاته والاول
باطل لان صيرورته مثل ذلك المعشوق ان كان ممكنا لزم سكونه عند ذلك الغرض وان لم يكن ممكنا كان طلبا للمحال


ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون طالبا للمحال لجهله بكون ذلك المطلوب محالا ثم ان ذلك الجهل يمتنع الزوال
فلا جرم يبقى على ذلك المطلوب وتلك الحركة ابدا او يمكن ان يقال العلم باستحالة انقلاب حقيقة الشيء الى
حقيقة غيره علم اولي بديهي فيستحيل حصول الجهل به واما الثاني فهو ان يكون مطلوب الفلك ان يحصل لنفسه
صفة مثل صفة المعشوق فنقول تلك الصفة اما ان تكون ممكنة الحصول بتمامها او ممتنعة الحصول بتمامها او تكون
ممكنة الحصول باجزائها على التعاقب وممتنعة الحصول بتمامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثاني لم يستمر الطلب
ابدا فلم يبق الا الثالث وهو ان يكون المطلوب تحصيل المشابهة في صفة لا تخرج الى الفعل بتمامها بل تتعاقب اجزاؤها
على الدوام ويكون كل عدد يمكن فرضه فانه يكون له خروج في وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصفة باقية
ابدا بسبب تعاقب ما فيها من الاعداد والاجزاء واما قوله بعد ذلك فيكون المتشوق شبيها بالامر التي بالفعل
من حيث برا تاما عن القوة ومترشحا عليه الخير الفايض من حيث هو يتشبه بالعالي لا من حيث افاضته على السافل فمعناه
ان الفلك الذي فرضناه متشوقا الى الاستكمال يصير عند ذلك شبيها بالامور التي بالفعل وهي العقول المجردة في امرين
احدهما تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثاني فيضان الخيرات منها على ما تحتها لا بمعنى ان المقصود بالقصد
الاول افاضة الخيرات على السافلات لانا بينا ان العالي لا يفعل لاجل السافل بل التشبه بالعقل هو المقصود
في كونه مبدأ الفيضان الخيرات عنها على ما تحتها من غير طلب ولا شوق واما قوله ومبدأ ذلك في الاحوال التي الوضع ؟
هي هيئات نباضة الى آخره فمعناه ان ذلك الامر الذي يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الا باستخراج الاموز والاوضاع
من القوة الى الفعل واعلم ان هذا ايضا دعوى مجردة فانهم ما اقاموا على حصر المعقولات حجة قطعية وبتقدير ذلك
ما اقاموا على حصر كل واحد منها في انواع معدودة حجة قطعية واذا كان كذلك فلا بد لهم من دلالة قاطعة
على انه لا صفة يمكن ان تشبه الفلك فيها بالعقل المجرد الا الحركة وهم ما ذكروها ثم انا نعبر ذلك تبرعا فنقول لا يجوز
ان يكون مطلوبه من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة الى الفعل عدما بينا بخونا ولو كان غرضه استخراج
التعقلات من القوة الى الفعل عدما فذلك حصل واعلم ان تقسيمهم في هذه الطريقة منتشر جدا وابطالهم لما عدا
القسم المطلوب لهم ضعيف وبالجملة فكلامهم في هذه الطريقة في غاية الركاكة **تنبيه** قال الشيخ لو كان المتشبه
به واحدا الى آخره **قلت** من الناس من يسلم ان الافلاك انما تتحرك تشوقا الى التشبه بموجود كامل لكنه
زعم ان المتشبه به هو الله تعالى ومنهم من زعم ان كل فلك سافل فانه متشبه بالفلك الذي فوقه واما
الفلك الاقصى فهو متشبه بالله تعالى وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطل القول

الاول بانه لو كان كذلك لكان التشبه في الكل واحدا فكان يجب أن يكون جميع الافلاك متساوية في جهات الحركات
وسرعتها وبطوها لكن من المعلوم انه ليس كذلك وابطل القول الثاني بان فلكا لو تشبه بفلك اخر لتشابها في الجهة
والسرعة والبطو وليس الامر كذلك الا في القليل وهي ثلاث الكواكب السارية سوى مثل القمر فان حركاتها متفاوتة
لفلك البروج وجهة الحركة وبطوها واقطابها ومناطقها وللقايل ان يقول الذي الزمتموه على القايلين بان المتشبه
به واحد الزم ايضا عليكم وبيانه وهو انا لا نعني بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل هو انه يريد ان يجعل نفسه
مثل العقل فان ذلك لا يتاتى الا بانقلاب الحقايق وهو محال بل نعني به ان الفلك لما علم ان العقل قد خرجت
جميع كمالاته اللايقة من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كمالاته اللايقة به من القوة الى الفعل واذا كان
تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث انه ذلك النوع المعين بل من حيث كماله المطلق وجميع العقول مشتركة في الكمال
المطلق اعني ان كل ما فيها بالقوة فهو خارج الى الفعل واذا كان ما به امتياز كل واحد من العقول عن الاخر
خارجا عن تشبه الافلاك بها كان المتشبه به من العقول هو القدر فكان المتشبه به بالحقيقة شيا واحدا فلا
لزم الالزام الذي ذكرتموه وارد عليكم ايضا ثم الجواب أن يقال انه يتاتى اقامة الدلالة على ان هيولى كل فلك
مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الاخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال والتغير والانخراق واذا كان
كذلك معقول الافلاك لما حاولت التشبه وما كان يمكنها ذلك الا بالحركة وكان من المحتمل ان المادة المعينة للفلك
المعين ما كانت تقبل الحركة الخاصة لا جرم وجدت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات وان كان المتشبه به واحدا
وبالجملة فان اختلافات الاثار كما تكون لاختلاف الفاعل فقد تكون ايضا لاختلاف القوابل ولذلك فانهم جعلوا
العقل الفعال مبدا للصور المتضادة التي في عالمنا بسبب اختلاف حال القوابل في الاستعدادات واذا كان
الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما فرضتموه وبهذين الاعتراضين يقدح فيما ذكروه في ابطال القول الثاني
وهم قال الشيخ ذهب قوم الى ان المتشبه به الى اخره قلت اعلم ان القايلين بان المتشبه به الاول واحدا
لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشبه واحدا اجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز ان يكون
متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه الواقع كانت انفع للسافلات فاختارت اصل الحركة للتشبه بالباري تعالى
وكيفيتها في الجهة والسرعة والبطو لاجل العنايات بالسافلات وهذا كان رجلا خيرا اذا اراد الذهاب الى مكان معين
وكان له الى ذلك المعين طريقان وكان احد الطريقين بحيث لو سلكه ينتفع به محتاج ولو سلك الطريق الثاني لا ينتفع به ذلك
المحتاج فان خيريته تحمله على سلوك الطريق الانفع ثم ان الشيخ قدح في هذا الجواب من وجهين فالاول المعارضة وهو


انه لو جاز أن يقال الحركة إلى الجهات بالنسبة الى الفلك على السواء ثم اختار الحركة المخصوصة لانها انفع للسافلات
لجاز ان يقال ايضا الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء الا انه اختار الحركة لانها انفع للسافلات ولما لم يجز
ذلك فكذى ما ذكروه وللقايل ان يقول هذه المعارضة غير واردة والفرق ان بالحركة تستخرج الكمالات من القوة
الى الفعل وعند السكون لا يستخرج شي منها الى الفعل فاذا كان المقصود هو استخراج تلك الكمالات من القوة الى الفعل
كان ذلك المقصود حاصلا بكل الكمالات فلا جرم كان الكل بالنسبة اليه على السواء وحينئذ يكون ترجيح البعض على البعض
ينفع الغير وهذا حاصل للسكون فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء فظهر الفرق والثاني
ان الدليل الذي دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل ايضا امل الحركة عن صفتها بل هو عام في الكل لانا قلنا
لا من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلو فعل العالي فعلا لاجل السافل لكان مستكملا به فيكون
الشريف مستكملا بالخسيس وربما الملك هو وهذه الحجة سواء صحت او فسدت لكنا ما طلاع دة في اصلها ووصفها وهذا الجواب
جيد ثم لما فرغ من هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو انها لا تفعل لاجل السافل انا تطلب شيا عاليا
فتبعه نفع فيجب أن يكون هيئة الحركة كذلك فاعلم ان الدليل لما دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل
بل حركاتها لاجل شي منها ثم تبعها نفع السافل وجب ان يكون الحال في هيئة الحركة كذلك واما قوله
واذا كان كذلك وقع المختلف بسبب متقدم على ما يتبع الخلاف من النفع فاخذ المتشبه بها امور مختلفة
بالعدد فاعلم ان معناه انه لما لم يجز أن يكون سبب اختلافها الامور التي تتبع اختلافها وهي صلاح هذا العالم
ونظامه وجب أن يكون سبب ذلك امورا متقدمة عليها وما ذاك الا ان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد
واما قوله وان جاز ان يكون المتشبه الاول واحدا او لاجله تتشابه الحركات في انها دورية فاعلم ان معناه ظاهر
ولكنه كلام رخو جدا لان ذلك الواحد ان تشبه به كل واحد من تلك الافلاك والمتشبه بالشي الواحد يقتضي عند
الشيخ وحدة الحركات في جهاتها لزم ان يكون الافلاك باسرها كذلك هذا خلف وان لم يكن متشبها به الا ان المتشبه
به غيره او المركب منه ومن غيره قدح ذلك في كونها متشبهة به من حيث انه هو وايضا فالقول بان تشابهها في الحركة
الدورية انما كان لان هناك شيا واحدا متشبها به ضعيف لان تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح
على الافلاك غير الحركة الدورية فاما اذا كان السكون ممتنعا عليها وكانت الحركة المستقيمة ممتنعة ايضا عليها
كانت الحركات المستديرة واجبة لها لذواتها واذا كان كذلك فكيف يمكن تعليل ذلك بكون المتشبه به واحدا
لان ما بالذات لا يعلل بعلة خارجة عن الذات **زيادة تبصرة** قال الشيخ الا نلبس لك ان نكشف

نسك اصابة كنه هذا التشبه الى آخره **قلت** لا تكلم في كيفية هذا التشبه نعم ان عجزنا عن الوقوف على كنه هذا
التشبه على سبيل التفصيل لا يقدح في وجوده فان النفوس البشرية وهي في عالم الغربة اي وهي مشغولة
بتدبير الابدان قاصرة عن الاطلاع على ما هو اوضح من هذا التشبيه فضلا عنه ثم ضرب لذلك مثالا وهو تغيرات البدنية
التابعة لتغير الاحوال النفسانية مثل ان تلميذا اذا اراد ان يتشبه باستاذه في بعض كمالاته لينال مثل تلك الكمالات
اسرا على التجدد فانه يعرض حينئذ في بدنه انفعالات مخصوصة وبالجملة فالانفعالات البدنية في اكثر الامر تابعة
للانفعالات النفسانية فلا يبعد ان يكون شوق الفلك الى التشبه بالعقل تبعه حركة جسمية واما قوله وانت
اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه رمز ما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد فاعلم انه يحتمل ان يكون مراده في طلب الحق بالمجاهدة
طلبها بالقوة النظرية وهذا اللبس الواضح الخفي هو الذي اشار اليه في تكملة النمط الثالث كالطبا الفعل فيه هناك ويحتمل
ان يكون مراده من المجاهدة تصفية النفس عن العلائق البدنية فانها سبب لانتقاش النفس بالحقائق الغيبية والباقي
ظاهر وهذا آخر الكلام في ان حركات الافلاك شوقية **الطريقة الثانية** في اثبات العقول بناء
على ان حركات الافلاك غير متناهية وفيها فصول **تنبيه** قال الشيخ الرئيس القوة قد تكون على اعمال متناهية الى آخره
**قلت** فلا تخفى ان القوى بحسب النهاية او اللانهاية بالذات فاذا قلنا للقوة انها متناهية او غير متناهية لم نقل ذلك
لا لجسد وانما بالعرض بحسب امور اخر منها متعلقها فان القوة ان كانت قوية على افعال غير متناهية في المدة او العدد
قيل لنا انها قوة غير متناهية كالقوة القوية على تحريك السماء وان كانت قوية على افعال متناهية فقط قيل لها قوة
متناهية كالقوة القوية على تدبير ابداننا هذا هو الاصطلاح المشهور في قولنا للقوة انها متناهية او غير متناهية وقد
يقال لا ان افعالها غير متناهية من المعنى اما بحسب الجلد او الحال وما يحل بفعلها وهي آثار من هذه سوى ما ذكرنا انه هو المشهور
**اشارة** قال الشيخ الرئيس الحركات التي تفعل حدودا او نقطا الى آخره **قلت** الغرض من هذا الفصل بيان
ان الحركة الحافظة ليست الا المستديرة وبيانه مبني على مقدمات احدها ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وثانيها
ان الزمان مقدار الحركة وقد مر الكلام في هاتين المقدمتين تقريرا وتزييفا في النمط الخامس وثالثها انه لا بد
في حركة البداية لها ولا نهاية لان الزمان امتنع وجوده الا مع الحركة وثبت انه لا اول للزمان ولا آخر له فلا بد ايضا
من وجود حركة لا اول لها ولا آخر ثم نقول بعد ذلك الحركات اما مستقيمة واما مستديرة وكل حركة مستقيمة
فهي منتهية الى سكون وعدم فالحركة المستقيمة ليست الحركة الحافظة للزمان ولما بطل هذا القسم تعين ان الحركة
الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة ويجب علينا في هذا المقام ذكر الدلالة على ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية



الى السكون فنقول المتحرك على الاستقامة اما ان يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود
ابعاد غير متناهية وهو محال على ما مر واما ان يرجع فحينئذ يكون تلك الحركة قد فعلت حدا معينا ونقطة
معينة وهي النقطة التي هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذا قال الشيخ في الحركات المستقيمة انها الحركات التي
تفعل حدودا او نقطا واذا عرفت ذلك فندعي انه لا بد من سكون متوسط بين حركتي الذهاب والرجوع و
الدلالة عليه مبنية على مقدمات فاحدها ان المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة
اي ينطبق طرف المتحرك على طرف تلك المسافة وثانيها ان القوة التي تحركه على ذلك الوصف لا بد ان يكون موجودة
حال ذلك الوصول والا لاستحال ان يحصل ذلك الوصول من غير علة وجود المعلول وثالثها وهو ان من الاشياء ما يستحيل
حصوله في الآن مثل المفارقة والحركة فان ماهيتها لا توجد في الآن ومنها ما يمكن حصوله في الآن كمماسة نقطة او خط
فانها لا توجد الا في الآن وهذه المماسة هي التي سميناها بالوصول ومتى ثبت ان الوصول اي الوجود و ثبت ان
القوة المحركة لا بد وان يكون موجودة حال الوصول ثبت ان القوة المحركة باقية في ذلك الآن ورابعها وهو
ان تصير هذه القوة الموصلة ايضا ما يحصل في الآن ويبقى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركته عن ذلك الحد
ومفارقته عنه فهي غير ابتة البتة لما عرفت واذا عرفت هذه المقامات فنقول هنا آنان في احدهما تكون القوة
المحركة للجسم الى الحد المعين موصلة غير ان كونها غير موصلة اليه بالفعل وفي الثاني تصير غير موصلة اذ من المستحيل
ان يكون ان كونها موصلة فان لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالي الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون
وهو المطلوب فثبت انه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين سكون واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة
الدورية بناء على المقدمات التي لخصناها واعلم ان حاصل هذه الدلالة ان القوة التي تحرك الجسم الى حد معين تصير موصلة
اليه في آن وتصير غير موصلة في آن آخر ولا بد بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفاء حكى عن منكري السكون انهم اوردوا
على هذه الحجة نقضين احدهما اذا ركبنا كرة على دولاب دائر وعرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاه عند الصعود
فان الكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة له فيلزم ان يحصل هناك سكون متخلل بين الآنين والثاني
ان المسافة اذا حصل فيها نقط بالفعل اما بان صار بعضها اسود وبعضها ابيض او بان كان اجزاء معدودة
على المتحرك فيلزم حصول الوقوفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السؤال الاول التزام
وجوب السكون فيها وللقائل ان يقول ان نجعل المماس كرة الثوابت الا اذا كان على دورة التدوير والتدوير
على اوج الحامل وتلك المماسة لا تحصل الا في نقطة والحاصل ان تلك النقطة صارت مماسة في آن واللامماسة

بان اخر فيلزم ان تخللها سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالزام وارد في مماسة كل كوكب بنقطة معينة في الفلك
المحيط بفلك حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على اوج الحامل او نقطة معينة من الفلك المحاط له حال
كونه في حضيض تدويره وفي حضيض حامله وايضا في وصول مركز الشمس الى مسامتة نقطة الاعتدال الربيعي يكون في الآن
ثم زوال تلك المسامتة في آن آخر وهو يوجب الاشكال المذكور لا يقال نقطة الاعتدال الربيعي موجودة بالقوة لا
بالفعل لانا نقول هذا خطأ لان الشيخ اعترف بان حركة الكرة علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقة
الفلك الاعظم او منطقة فلك الثوابت دائرتين موجودتين بالفعل وكانت نقطة التقاطع بينهما موجودة بالفعل
لاجل المسامتة وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فمركز الكواكب حال وصولها الى خط نصف النهار او دائرة الافق
تحصل المماسة واللامماسة فيلزم الاشكال لا يقال هذه الدوائر موجودة بالقوة لانا نقول انه متى حصل قائم
على وجه الارض حصلت هذه الدوائر بالفعل ثم ان بينا عن هذه النقوض ولكنا نقول ان بنا هذه الدلالة على استحالة
تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن
زمانا وهو محال والثاني يقتضي ان يكون عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات واذا كان كذلك صح القول
بتتالي الآنات وبطل الدليل المبني على بطلانه وجواب الشيخ عنه في الشفاء بان قولكم عدم الآن اما ان يكون على
التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل
ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه لا بد و
ان يكون في آن يلي آن وجوده ويلزم تتالي الآنات فالجواب ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم
ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن الذي هو هو ولا استحالة في ان يكون الشيء موصوفا بصفة في زمان ويكون
في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة هذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين
الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان كل ما كان واقعا على التدريج افرض في زمان وقوعه
جزاين فاما ان يكون قد حصل في الجزء الاول من ذلك الزمان شيء او ما حصل فان كان ما حصل شيء البتة في الجزء الاول
من ذلك الزمان لم يكن هو واقعا في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرضناه واقعا في كله هذا خلف وان
حصل شيء في الجزء الاول من الزمان هو الذي حصل في الجزء الثاني منه او غيره والاول باطل لان الذي حصل
في الجزء الاول من الزمان موجود في ذلك الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء الاول من الزمان و
في الجزء الثاني شيئا واحدا لزم كون الشيء الواحد معدوما وموجودا معا وهو محال واما الثاني فانه يقتضي

١٧٦ ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الزمان شيئا غير الحاصل في الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولا للشيء الواحد على التدريج
بل حصولا لامور كثيرة متعاقبة في اجزاء ذلك الزمان فظهر بما قررنا ان الحصول والزوال على التدريج غير معقول
واذا ثبت ذلك فنقول الآن كان موجودا ثم صار معدوما فذلك العدم لا بد وان يحصل دفعة واحدة
ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد ان لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ثم انه يستمر
بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر تتالي الآنات الثاني انا لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا
في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز هنا ايضا ان يقال ان اللامماسة
حاصلة في كل الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف وبداية الا الآن الذي حصلت
المماسة فيه وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتفسد الحجة بالكلية والعجب ان الشيخ قد اعترف في الشفاء بضعف هذا
الدليل لاجل هذا السؤال لانه لما نقل عن المتقدمين انهم استدلوا على وجوب هذا السكون قالوا المماسة والمباينة
يقعان في آنين وبينهما زمان وزيف ذلك بان المباينة يستحيل وقوعها في الآن فالآن بعده ولا بد كان ان يترك لفظة
المباينة واورد وابدلها بالمماسة فانه يجوز ان يكون مماسا في طرف الزمان الذي حصل اللامماسة في كله ثم قال
وقد سلف منا بيان يتعلق بتحقيق هذا المكان فليستعن به وانا اقول وغالب ظني ان المكان الذي امر الشيخ
بالاستعانة به ما ذكره في فصل الآن من ان الآن يعدم في جميع الزمان الذي بعده فكذلك هنا فظهر ان هذه
الحجة ساقطة على كل الاحوال واعلم ان الشيخ قرر هذه الحجة في الشفاء والنجاة على وجه آخر فقال المتحرك
لا يتحرك الا بواسطة ميل والميل الذي يوصل المتحرك الى حد معين من حدود المسافة لا بد وان يكون موجودا
آن وصوله اليه والميل الذي الجالب يرجع عن ذلك الحد غير الميل الاول لان الميل الذي يحرك الشيء الى
حد معين غير الذي يحركه عنه ولا بد وان يحصلا في آنين والا لكان الجسم متوجها دفعة واحدة الى جهتين
وهو محال وبين ذينك الآنين زمان هو زمان السكون واعلم ان هذه الحجة لا يتوجه عليها النقوض المذكورة
على الحجة الاولى لان مركز الكواكب اذا صار مماسا للنقطة ثم لا مماسا لنقطة فلم تحصل هناك ميلان
فلا حاجة الى فرض آنين ولكن يتوجه عليها اشكالان الاول انا لا نسلم ان الجسم لا يتحرك الا بواسطة
الميل فانهم ما اقاموا على هذا المطلوب دلالة بل انهم اقاموا الدلالة على ان الجسم الذي لا يكون فيه
ميل الى جهة لا يقبل التحريك القسري وذلك لانا بعد وجوده فلم يلزم من عدم الحركة لا وجود ميل يكون
ميلا للحركة فاين احدهما من الآخر ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه يستحيل اجتماع المثلين دفعة واحدة وتقريره

ما مر في النمط الثاني والذي نزيده هنا أن عندكم يصح أن يكون الجسم الواحد متحركا الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة أحدهما بالذات والآخر بالعرض واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يجتمع في الجسم الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين أحدهما يكون ميلا طبيعيا والآخر يكون قسريا بل هذا أولى لأنه متى تحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد حصل في الجهتين الحالة وأما الميل الى جهتين فلا يمتنع كونه متوجها اليها كان أولى ثم ان سلمنا أنه يستحيل اجتماع مثلين في آن واحد ولكن لا يجوز أن يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الحاصل بعد أن الميل الأول من غير أن يكون لذلك الزمان طرف سوى الآن الأول والذي تقرره أن عندكم الآن يحصل بعد ما لم يكن فلا يخلو إما أن يستدعي ذلك أنا نحصل فيه ذلك العدم ثم يستقيم بعده أو لا يستدعي فإن استدعى ذلك لزم تتالي الآنات وبطل أصل الدلالة وإن لم يستدعي فنقول اذا جاز أن يحصل ذلك العدم في جميع الزمان الذي بعد ذلك الآن من غير أن يجب أن يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه أول ذلك العدم فلم لا يجوز أيضا أن يحصل الميل في جميع الزمان الذي بعد آن الميل الأول من غير أن يجب أن يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه وجود الميل الثاني ومتى كان كذلك لم يلزم الاعتراف بوجود آنين وسقطت الدلالة بالكلية فهذا ما في هذه الدلالة وعليها **ولنرجع الى شرح المتن** ما قوله الحركات التي تفعل حدودا أو نقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل في آن الوصول موصلا بالفعل فاعلم أنا بينا العلة في أنه لماذا يقال الحركات المستقيمة إنما تفعل حدودا أو نقطا وأيضا فالحركات المستقيمة هي التي تحصل بها البلوغ والوصول الى حد معين في حدود المسافة والقوة المحركة لا بد وأن يكون باقية حال وصول المتحرك الى الحد المعين الذي في المسافة وأما قوله فإن الإيصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك الذي يقع في آن فاعلم أن المراد أن المفارقة والحركة وغيرهما لا تحصل البتة في الآن وأما الإيصال الى الحد المعين في حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل في الآن ودليله ما قدمناه وأما قوله ثم أنه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون ثبت أن كون تلك موصلة للمتحرك الى الحد المعين في حدود المسافة لا يوجد إلا دفعة في آن ولذلك كصيرورتها غير موصلة لا تحصل إلا في آن وإن كان قد يستمر هذه الحالة في جميع الزمان الذي بعد ذلك الآن بخلاف الحركة والمفارقة فإنه يستحيل حصولها في الآن وأما قوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الذي صار فيه دفعة موصلا فاعلم أن المراد منه أنه لما كان صيرورة القوة موصلة لا تحصل إلا في آن وصيرورتها أيضا غير موصلة كذلك فلا جرم الآنين لا بد وأن يكون مغايرا للثاني واللازم أن يكون القوة الواحدة في الآن الواحد موصلة الى الحد وغير

نقيض فيه دلالة التوجه الى الجهتين فاذا كان لا يمتنع عندكم كونه متحركا الى الجهتين صح



موصلة اليه هذا خلف وأما قوله وبينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان لا يكون في الحالة فاعلم أن تمام الكلام أن يقال فإن لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالي الآنات وهو محال وإن كان بينهما زمان فهو زمان لا يكون لكن الشيخ أهمل ذكر القسم الأول لظهور فساده عند الحكماء وأما قوله فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون تكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فاعلم أن معناه أن كل حركة تنتهي الى حد فهي منتهية الى سكون والسكون عدم فكل حركة تنتهي الى حد معين فهي متناهية والحركة الحافظة للزمان يستحيل أن يكون متناهية وكل حركة تنتهي الى حد معين فهو غير الحركة الحافظة للزمان الذي يستحيل انتهاؤه وانقطاعه وأما قوله فالحركة الوضعية التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية فاعلم أن معناه أنه لما ثبت أن الزمان عارض للحركة وثبت أنه يستحيل أن يكون عارضا للحركة المستقيمة ثبت أنه لا بد وأن يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب **فائدة** قال الشيخ رضي الله عنه انا نجب أن يقال صار غير موصل **قلت** هذه الحجة التي لخصها الشيخ على أن بين كل حركتين سكونا كان القدماء يذكرونها لكن لا كما ينبغي فإنهم كانوا يقولون هنا آنان أحدهما الآن الذي يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الآن الذي يتحرك فيه عن ذلك الحد ويفارقه ولا بد وأن يكون بين الآنين زمان وهذا التقرير باطل لأن الحركة والمفارقة لا تحصل البتة في آن لأن كل حركة مستقيمة على ما مر بيانه في النمط الأول يكون نصفها الأول واقعا قبل نصفها الثاني فيكون واقعة في الزمان لا في الآن الذي لا ينقسم وإذا كان كذلك استحال وقوع الحركة والمفارقة في الآن وأما الشيخ فإنه ترك هذه العبارة الفاسدة وقال هنا آنان أحدهما يكون الجسم فيه واصلا والثاني يصير فيه غير واصل فأقام مقام لفظ الحركة لفظ غير واصل وبهذا القدر من الاصطلاح زال الإشكال لأن صيرورته غير واصل حاصل في الآن وإن كان يمكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده **ولنرجع الى شرح المتن** أما قوله انا نجب أن يقال ما يقولون صار مفارقا فالمراد منه ظاهر وأما قوله لأن الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع عنه دفعة واحدة ولا فيها ما هو أول حركة مفارقة فاعلم أن الفرق بين الحركة والمفارقة هو أن الفرق عبارة عن الحركة عن الشيء فالحركة مع هذه النسبة هي المفارقة واذا عرفت ذلك فنقول أن الحركة لا توجد البتة في الآن لما بيناه وأما قوله وأن يزول كونها موصلا واقع دفعة فاعلم أن معناه أن زوال كونها موصلا أمر يحصل دفعة واذا كان كذلك كانت العبارة الصحيحة هي هذه **تذنيب** قال الشيخ الرئيس والحركة التي يجب أن يطلب حال القوة **قلت** لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على إثبات العقول المجردة بأن حركات الأفلاك لا بداية لها

ولا نهاية لها وثبت بما ذكرنا انه ذلك ليس الا الحركات المستديرة ثبت ان الحركة التي نحن نحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستديرة ○ **اشارة** قال الشيخ رضي الله عنه اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره **قلت** تحريكات القوى الجسمانية على قسمين احدهما التحريكات القسرية وهي كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة المحركة جسما اخر وثانيها التحريكات الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة الحالة في جسم محلها ونحن نريد ان نبين ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية في القسمين والغرض في هذا الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية لا الى نهاية لان الشيخ قال لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما اخر ومن المعلوم ان الجسم اذا حرك بالقوة الحالة فيه جسما اخر كان ذلك تحريكا قسريا واعلم ان قبل الخوض في تحرير الدلالة نقدم مقدمة وهي ان جسما اذا حرك بالقسر جسما اخر فان تحريكه له اقل من تحريكه لجزئه بيانه ان الجسم اذا كان يتحرك بالقسر كان في طبيعته ممانعة لتلك الحركة ولا شك ان طبيعة الجزء جزء طبيعة الكل واذا كان كذلك كانت طبيعة الكل اقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجزء ومتى كان العائق اقوى كان الفعل اصعب فثبت ان الجسم اذا حرك جسما اخر بالقسر فان حركته لكل ذلك الجسم اقل من تحريكه لبعضه واذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الى تحرير الدلالة المذكورة في الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسما اخر بالقسر فالجسمان لا بد وان يكونا متناهيين لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام فاذا حرك المحرك بقوته ذلك الجسم من مبدأ مفروض حركات غير متناهية ثم فرضنا ان ذلك المحرك بتلك القوة حرك اصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبدأ بعينه فيجب ان يكون تحريكه اكثر لما مر من بيانه في المقدمة المذكورة ولا بد وان يظهر ذلك التفاوت لا في المبدأ لانا فرضنا استواءهما فيه فاذن لا بد وان يظهر ذلك التفاوت من الجانب الاخر والتفاوت لا يظهر الا اذا انقطع الناقص وبقي الزائد بعده وذلك يقتضي كون الناقص متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف فثبت ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية غير متناهية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحريك القاسر لكل المقسور اقل من تحريكه لبعضه وانه لا يلزم منه التناهي وذلك بان يكون تحريكه لكل الجسم ابطأ من تحريكه لبعضه مع انه يبقى البطيء على بطوئه مدة غير متناهية والسريع على سرعته غير متناهية والحاصل انه لا بد من الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر في الكل وفعله في الجزء واما ان يكون ذلك التفاوت بالتناهي فغير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطء وهذا الاحتمال لا بد من ابطاله والذي نقرره انا لو توهمنا قوة قسرية لا تقوى على تحريك



فلك الثوابت في مدة مخصوصة الا هذه الحركة البطيئة وقدرنا ان مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم اقل من فلك الثوابت ولكن ذلك فلك القمر تحريكه اسرع من الحركة الاولى لا يستبعد في العقل ان يقال ان تلك القوة تحرك ذلك الجرم الكبير تلك الحركة البطيئة وتبقى تلك القوة تحرك الجسم الصغير تلك الحركة السريعة ثم ان كل واحد منها يبقى على ما هو عليه مدة غير متناهية ومع ظهور هذا الاحتمال لا يبطل وجه الاستدلال واعلم ان على هذه الحجة سؤالين اخرين الاول ان القائلين بان الحوادث الماضية اولا لما قالوا الحوادث الماضية تزداد كل يوم وكل ما كان كذلك كان متناهيا اجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا في وقت من الاوقات بل الموجود منه ابدا حادث واحد واذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من تطرق الزيادة اليها تناهيها واذا كان كذلك فلقائل ان يورد هذا الكلام عليهم هنا فنقول ان الحركات التي تقوى عليها هذه القوة الجسمانية لم يصح عليها الزيادة والنقصان وقد اورد عليه هذا السؤال بعض تلامذته فاجاب عنه بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث الماضية فان مجموعها غير موجود في شيء من الاوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال الثاني وهو ان حركات القمر اسرع من حركات زحل ولا يمتنع منه مانع وزعم ان ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فلنذكر حينئذ حركة فلك الثوابت مع حركة الفلك الاعظم فانه لا شك انها ابطأ من حركة الفلك الاعظم ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين في السرعة والبطء انتهاء الناقص الى الانقطاع فلم لا يجوز ان يقال ان حركة الكل ابطأ من حركة الجزء مع انه لا يلزم انتهاء حركة الكل الى الانقطاع **ولنرجع** الى شرح المتن اما قوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره فالمراد منه ان جسما اذا حرك بالقسر جسما اخر الى غير النهاية ○ واما قوله لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهيا لما ثبت وجوب تناهي الاجسام واما قوله فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ نفرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه تحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحريكه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه ان القوة اذا حركت جسما بالقسر وحركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ ايضا كان تحريكها للجسم الاكبر اقل من تحريكها للاصغر واما قوله الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانبان الاخران ايضا متناهيا هذا المحال فالمراد منه انه لا بد من ظهور التفاوت وانه لا يظهر من جانب المبدأ لانا فرضنا استواءهما فيه فلا بد وان يظهر من الجانب

المحرك تحريك حركة الجسم الكبير متناهية مع انا فرضناها غير متناهية هذا محال **مقدمة** قال الشيخ رضي الله عنه
اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم **قلت** لما بين ان الجسم لا يحرك جسما آخر على سبيل القسر الى
غير النهاية انتقل الى القسم الثاني وهو ان القوة الطبيعية الحالة في الجسم لا يجوز ان تحرك محلها تحريكا
غير متناه وقدم على الخوض في الدلالة ثلث مقدمات لا بد منها اولها اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة
في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر ولا يكون احدهما اطوع والآخر اعصى ولا لما كان الاكبر
والصغر معاوقا وقد فرضناه خاليا عن المعاوق هذا خلف ولان الجسم البسيط طبيعته واحدة وجزؤه
مساو لكله في الماهية وجميع اللوازم وجب استواؤها في كل الاحكام لان المتساويين في تمام الماهية يجب
استواؤها في كل الاحكام وثانيها ان القوة الطبيعية الحالة في الجسم اذا حركت محلها كان تحريكها الكل بجملتها
كتحريكها البعض بجملتها لانه لا معاوق في الموضعين اصلا عن التحريك بخلاف التحريك القسري فان هناك وجد المعاوق
في المتحرك ويكون المعاوق في بعضه اقل مما في كله فلا جرم كان تحريك الجزء اسهل من تحريك الكل بل التفاوت
يظهر هنا بسبب الفاعل لان القوة السارية في بعض الجسم بعض السارية في كله ولا شك ان كل القوة اقوى
من بعضها فالحاصل ان في الحركات الطبيعية التفاوت انما يحصل لاختلاف حال الفاعل وفي القسريات
لاختلاف حال القابل وثالثها ان الجسم الاكبر اذا كان مساويا في الطبيعة للاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل
الاصغر لكانا متساويين في الماهية فان القوة التي تكون في الجسم الاكبر اكبر مما في الاصغر اذ في الاكبر مثل ما في الاصغر
وزيادة فهذا هو الكلام في شرح هذه المقدمات ۞ **اشارة** قال الشيخ نقول لا يجوز ان يكون في جسم من
الاجسام قوة طبيعية **قلت** لما فرغ من تمهيد المقدمات الثلث شرع بعده في الدلالة على ان القوة الجسمانية
لا تقوى على تحريك محلها الى غير النهاية فقال ان قوة كل جسم اقوى الحالة في قوة بعضه فاذا اخذ كل تلك القوة
وبعضها في تحريك ذلك الجسم من مبدأ واحد كان تحريك بعض القوة له اقل من تحريك كل القوة له فيكون
تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات كل القوة مناسبة لتحريكات بعض القوة والذي له الى المتناهي
نسبة مخصوصة كان متناهيا فاذن تحريكات كل القوة ايضا متناهية وهو المطلوب فهذا تمام هذه الحجة والكلام
فيها كالكلام على ما قبلها ۞ **تذنيب** قال الشيخ الرئيس فالقوة المحركة للسماء غير متناهية **قلت** لما ثبت
ان الحركات الفلكية غير متناهية وثبت ان فاعلها يستحيل ان يكون جسما او حالا في جسم ثبت انه عقل ولقائل
ان يقول لو لزم من كون المحرك غير جسم ولا حال فيه ان يكون عقلا لكانت النفوس الناطقة عقولا لانها


ليست اجساما ولا حالة فيها بل الشرط في كون الشيء عقلا مع هذين القيدين ان لا يكون له تعلق بالاجسام
بالتدبير والتصرف وهذا القيد لم يثبت بعد بالدلالة ۞ **وهم وتنبيه** قال الشيخ ولعلك تقول قد
جعلت السابق المحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت **قلت** تقرير السؤال ان يقال انه قد بين في آخر
النمط الثالث ان المباشر للتحريكات الجزئية يستحيل ان يكون جوهرا مجردا وانكم اسندتموه اليه وهذا تناقض
فاجاب ان هذه الجواهر المجردة التي اثبتناها الآن محركات اولى بعيدة واما الملاصق للتحريك والمبدأ
القريب له فقوى جسمانية ولقائل ان يقول هذا الذي يقولونه من ان العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ
قريب كلام غير محصل بيانه ان المؤثر في وجود هذه الحركات الفلكية اما القوة الجسمانية او الغير الجسمانية
وعلى التقديرين يكون المؤثر شيئا واحدا او يتوجه الاشكال اللهم الا ان يريدوا بكون النفس علة قريبة
انما هي المؤثرة في الحركات والمحركة لها وبكون العقل علة بعيدة انما هي المؤثرة في وجود النفس والمحركة
لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون علة للحركات البتة بل علة لعلتها والنفس هي العلة للحركات الجسمانية
فقط وحينئذ يتوجه الاشكال ۞ **وهم وتنبيه** قال الشيخ رضه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي
التحريك لا دائم التحريك فيكون لغيره هذه الحركة **قلت** هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقرير وهي انه اذا كان
الملاصق للتحريك هو القوة الجسمانية وجب ان تكون هذه الحركات متناهية لما بينتم ان افعال القوة الجسمانية
متناهية ثم اجاب بان القوى الجسمانية غير مستقلة باقتضاء التحريكات الغير المتناهية بل هي تنفعل عن العقل
المفارق انفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على افعال غير متناهية واعلم ان هنا امورا
ثلثة احدها الانفعالات الغير المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الواسطة وثالثها التأثيرات
الغير المتناهية على سبيل الاستقلال والممتنع في القوى الجسمانية هو القسم الثالث وهو التأثيرات الغير المتناهية
على سبيل الاستقلال فاما القسمان الاولان فغير ممتنعين ولقائل ان يقول الكلام على ما ذكرتموه من وجوه الاول
ما المعنى بانفعالات النفس من العقل ان عنيتم به كون القوة الجسمانية في ذاتها معلول العقل فهذا مسلم لكن
هذا القدر لو كفى في كون القوة الجسمانية مبدأ للافعال الغير المتناهية لصدق ذلك في جميع القوى الجسمانية لان المؤثر
في جميع القوى والكيفيات في هذا العالم هو العقل الفعال وان عنيتم به حدوث امور في النفس الجسمانية او زوال
امور عنها بسبب العقل فتلك الامور الحادثة والزائلة امور جزئية متغيرة وقد استندتموها الى العقل وذلك
غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز ذلك فليجز ان يكون المبدأ القريب لحركات الفلك هو العقل

المفارق وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في سائر القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية
بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل لتلك القوة الجسمانية من الانفعالات عن العقل المفارق
ما لاجلها تقوى على افعال غير متناهية وان اردتم بهذه الانفعالات امرا اخر اعني كون العقل علة لذات النفس
ولصفاتها فاذكروا ذلك المعنى ليمكننا ان نتكلم فيه بالنفي والاثبات وهذا اخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق

**استشهاد** قال الشيخ صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه قلت الغرض من هذا
الفصل ابطال قول من يقول محركات الافلاك بعد الباري تعالى متحركة بالعرض والحجة في ابطاله ان يقول هذه
المحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان كذلك امتنعت الحركة عليه بيان الاول من وجهين الاول ان صاحب
المشائين وهو ارسطاطاليس رضي الله عنه اعترف بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه لان الحركات الفلكية لا
بداية لها ولا نهاية عنده فيكون تلك المحركات قوية على افعال لا نهاية لها وقد شهد ايضا ان القوة القوية على افعال غير
متناهية لا يكون جسمانية فيلزم من هاتين المقدمتين ان تلك المحركات ليست اجساما ولا جسمانية الثاني ان الجمهور
اتفقوا على ان لتلك المحركات تصورات عقلية وقد ثبت في النمط الثالث ان التصورات العقلية لا تحصل للاجسام
ولا لشيء من القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين ان محركات الاجرام ليست باجسام ولا جسمانية واما الكبرى
فهي ان ما كان كذلك استحالت الحركة عليه فظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وذلك لا يعقل
الا في الاجسام او في امور حالة في الاجسام فاما الذي لا نسبة له الى شيء من الاحياز لا بذاته ولا بسبب محله فان
انتقاله من حيز الى حيز غير معقول فيظهر من هذا التحقيق انه لا يجوز ان يقال النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض
عند حركة بدننا فان الحركة بالعرض ان تتبدل وضع الشيء او موضعه بسبب تبدل وضع محله او موضعه واذا لم تكن
النفس الناطقة حالة في الجسم اصلا استحال ذلك فيها ο **الطريقة الثالثة في بيان العقول** **اشارة**
قال الشيخ الرئيس فالاول ليس فيه حيثيتان لا جل انيته تعالى الله ο قلت الغرض من هذا الفصل بيان ان
المعلول الاول عقل مجرد بيانه وهو انه قد ثبت في النمط الخامس ان الباري تعالى واحد في ذاته وماهيته منزهة
عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشيء الذي يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الا لشيء واحد اللهم الا بالتوسط
اي يكون هو علة لشيء اخر واذا ثبت ذلك فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت في النمط الاول
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وثبت هناك ايضا لا يجوز ان يكون علة للصورة او يكون الصورة علة للهيولى
وثبت ايضا انه لا يجوز ان يكون كل واحد منهما واسطة مطلقة في وجود الاخر بل هما يحتاجان الى علتين او الى علة



واحدة ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب اصلا حتى
يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون الله علة لهما استحال ان يكون علة لان علة الكل المركب لا بد وان يكون علة
او لاجزائه فاذا استحال كون الله تعالى علة للهيولى والصورة استحال ايضا كونه علة للجسم فثبت ان المعلول
الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة فهو اذا جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك وانت تعلم
لك وجود علة عقول متباينة والشك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيز هم العقلي فاعلم ان الغرض
منه انه قد مرت الدلالة على اثبات العقول فلا نثبت بهذا الدليل ايضا وجود عقل لزم ايضا ان يكون هذا
العقل في سلسلتها اي يكون هو ايضا من جملة العقول المحركة للافلاك على سبيل التشويق وان لم يكن كذلك فلا
شك انه يكون في حيزهم العقلي اي يكون مثلا لها ومساويا في كونها موجودات ليست باجسام ولا جسمانية ο

**تنبيه** قال الشيخ الرئيس قد يمكنك ان تعلم ان الاجرام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد
**قلت** الغرض من هذا الفصل بيان ان كل جسم كري مستدير على نفسه فله شيء خاص هو مبدا تحركاته المستديرة
ثم ان الاجرام المستديرة لا جرم ما يكون محيطا بمركز العالم وهي الافلاك الممثلة والاخر ما لا يكون كذلك
وهو الافلاك التي مراكزها خارجة عن مركز العالم واما الذي لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدها الكواكب
وثانيها الكرات المركوزة في ثخن الفلك المحيط بالارض ويكون الكواكب مركوزا فيه وهي المسماة بافلاك التداوير
ولما كان القول باثبات المبادي لحركاتها المستديرة متفرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف
فيه فزعم ان الافلاك واقفة والكواكب تسبح فيها وتتحرك لا جرم احتاج الى اقامة الدلالة على ان الفلك في نفسه
متحرك فذكر في بيان ذلك حجتين احدهما عام في جميع الكواكب وهو ان الفلك لو كان واقفا وتحرك الكوكب
فيه لزم انخراق الفلك وذلك محال ولقائل ان يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال ان يكون في ثخن الفلك حلقة قطرها
مساوي لقطر الكواكب ثم ان الكواكب تتحرك على تلك الحلقة وتحركها وتتحرك هي ايضا عند تحريكها على الاستدارة
ويكون الفلك واقفا ثم ان تلك الحلقة لا يظهر في الفلك لكونها شفافة عديمة اللون ولهذا تعين المساعدة على الشرطية
لكن لا يسلم امتناع التالي فانا قد بينا في النمط الثاني انه ليس لكم دلالة تحيلية في امتناع الخرق على الافلاك المكوكبة
وثانيها خاص بالقمر وعطارد وذلك لان الارصاد دلت على ان الفلك الحامل للقمر يتحرك في كل يوم اربعة
وعشرين درجة وثلثة وعشرين دقيقة الى التوالي وان فلكه المايل يتحرك كل يوم احد عشر درجة وتسعة
دقايق الى خلاف التوالي وفلكه الجوزهر يتحرك ثلث دقايق الى خلاف التوالي فلا جرم يبقى وسط القمر كل يوم

ما بقي من حركة فلكه الخارج المركز بعد حركة فلكه المايل وفلكه الممثل وهذا انما يمكن لو كان القمر يتحرك بحركة فلكه
لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين فلما رأينا له حركة الى التوالي واخرى الى غير التوالي
علمنا ان تلك الحركة ليست له بالذات انما هي بسبب حركة فلكه وكذا القول في فلك عطارد على ما هو مشروح في الهيئة
وهذا هو المراد من قوله ويزيدك تبصرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجه وحال عطارد
في اوجه فتعين الحركة المضاعفة للقمر ما ذكرنا من حركتيه اللتين احداهما على التوالي والاخرى الى غيرها وانما سميت
هذه الحركة مضاعفة لعلة مشهورة في الهيئة واما قوله فانه لو كان هناك انحراف بوجه جريان الكواكب او
جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك فمعناه انه لو كان المتحرك هو الكواكب او فلك التدوير لما كان الامر
كذلك لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات ٥ وللقايل ان يقول هذا
الدلالة لا تستقيم الا اذا امتنع ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين احداهما بالذات والاخرى بالعرض لكن
في ذلك بحث وهو ان الشيء عند حركته العرضية اما ان يكون قد انتقل الى تلك الجهة او لم ينتقل اليها فان كان
لم ينتقل اليها فهو ليس متحركا الى تلك الجهة وان كان قد انتقل اليها الا ان انتقاله اليها بسبب ان حيزه تحرك
اليها فلا جرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته فلا جرم كان ذلك حركة بالذات
فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزمه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد
دفعة واحدة في جهتين وذلك بين البطلان في بديهة العقل سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او احدهما بالذات البطلان
والاخرى بالعرض لا يقال انا نرى الرحى تتحرك الى جهة والنملة تتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة فانا نقول لم لا يجوز
ان يقال تحصل للنملة وقفات تجاه تحرك النملة هذا وان كان مستبعدا لكنه ليس اشد استبعادا من قولكم
ان الخردلة المرمية الى فوق ربما سكنت النازل في البرد كانكم قلتم الاستبعاد لا يعارض البرهان فنحن نقول هنا
ايضا الاستبعاد لا يدافع البديهيات واما قوله وتعلم انما كلها بسبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد
فاعلم انه لما اقام الدلالة على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما ابتدا به اولا من ان كل جسم متحرك بالاستدارة
لا بد وان يكون حركته شوقية تشبهية على ما مر وهذا الحكم غير مختص ببعض الافلاك دون البعض ومن المتقدمين من
توقف فيه وقال الافلاك الكلية تسعة ولكل واحد منها محرك يحركه للشوق الى التشبه فاما الكرات التي تنفصل
اليها الفلك الواحد مثل فلك القمر فانه ينفصل الى اربع كرات فلا ندري انه هل لكل واحد من هذه الكرات
محرك خاص او المجموع محرك واحد واما الشيخ فقد جزم هنا انه لا بد وان يكون لكل واحد منها محرك خاص لان

١٨١ المتحرك بالاستدارة انه اذا ثبت ان حركته ليست الا شوقية تشبهية وجب ان يكون الحال في كل الكرات كذلك واما قوله
وتعلم انه ليس يجوز ان يقال السافل منها معشوقة الخاص هو ما فوقه فمعناه ما بين قبل ذلك من انه لا يجوز ان يكون
معشوق الكرة السافلة في حركتها الكرة العالية واما قوله وتعلم انها لما اختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها
بالطبع الى قوله ليست من طبيعة واحدة بل هي طباع شتى وان جميعها بحسب القياس الى الطباع العنصرية طبيعة خامسة
فاعلم ان المراد منه بيان ان كل واحد من الافلاك يخالف للاخر في طبيعته وماهيته وحاصل الكلام في الدلالة
على ذلك ان لكل واحد من الافلاك شكلا ومقدارا ووضعا وحيزا يستحيل حصوله للاخر فاختلافها في هذه اللوازم
اما ان يكون للجسمية وهو محال او لما يحل فيها وهو ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما لم يكن اللازم بسببه لازما
والا لا يكون حالا ولا محلا فيها وهو باطل لانه ان كان جسما او جسمانيا عاد التقسيم في اختصاصه بتلك الناحية وان لم يكن
جسما ولا جسمانيا كانت نسبته الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام ملزوما ببعض الاوصاف اولى من البعض واما
ان تكون تلك الصفات لازمة للكل فحينئذ يرتفع الاختلاف في هذا خلف او لا يلزم شيء منها هذا ايضا خلف واما
ان يكون ذلك الاختلاف بحال لا جسميتها وهذا هو الحق فظهر ان هيولى الافلاك مختلفة بالماهية واذا كان كذلك وجب
لكل واحد منها ما اشتمل على الاخر فثبت ان هيولى كل واحد من الاجرام الفلكية مخالفة بالماهية لهيولى الاخر
وهي باسرها مخالفة لهيولى الاجرام العنصرية وهي الطبيعة الخامسة ويدخل تحت ذلك الجنس انواع ثم انه شرع
بعد ذلك في بيان انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجرام الفلكية علة للاخر وبالله التوفيق ٥ **الطريقة**
**الرابعة** في اثبات العقول ان نقيم الدلالة على انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجرام ولا شيء من القوى الجسمانية
علة لشيء منها وظاهر ان المؤثر فيها ليس هو الله لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد فلا بد وان يكون عللها موجودات
مجردة وهو المطلوب فاما انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجرام علة لشيء منها فقد ذكر الشيخ فيه دليلين كما سياتي
بيانها ان شاء الله تعالى ٥ **هداية** اذا فرض جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار متخصصا ذلك الشخص
المعين **قلت** المطلوب من هذا الفصل بيان انه ليس شيء من الكرات السماوية علة للبعض واعلم ان ذلك يمكن فرضه
على وجهين احدهما اما ان يكون الحاوي علة للمحوي وثانيهما ان يكون المحوي علة للحاوي والشيخ ابتدا بابطال القسم الاول
وتحريره ما ذكره من الدلالة انه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه لكن التالي محال فالمقدم مثله بيان
الشرطية ما مر من ان العلة لا بد وان تكون متقدمة على المعلول وبيان امتناع التالي ان وجود المحوي مع عدم الخلاء
وعدم الخلاء مع وجود الحاوي مع ما هو مع الحاوي ومع المع مع فوجود المحوي مع وجود الحاوي فيستحيل ان يكون متاخرا

عنه وان ثبت تلك وجود المحوى وعدم الخلاء معا فلو تقدم الحاوى على المحوى لتقدم على عدم الخلاء
ايضا لان المتقدم على المع متقدم ولو كان متقدما على عدم الخلاء لكان عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال
لان عدم الخلاء واجب لذاته و لقايل ان يقول الشرطية ممنوعة فانا بينا في النمط الخامس انه لا يعقل تقدم
العلة على المعلول الا بمجرد تاثيرها فيه وانه ليس هناك تقدم منصورا زايد على ذلك ثم ان وقعت المطالبة على الشرطية
فما الدليل على امتناع التالى قوله لو كان الحاوى متقدما على المحوى والمحوى مع عدم الخلاء لزم ان يكون الحاوى متقدما
على عدم الخلاء لان المتقدم على المع متقدم قلنا لا نسلم ان المتقدم على المع متقدم بيانه ان عندكم الحاوى مع العقل
الذى هو علة المحوى فالحاوى مع المتقدم متقدما فلم لا يجوز ان يقال ايضا ما مع المتاخر لا يجب ان يكون متاخرا
وما الفرق بين الامرين واعلم ان هذا السوال انما يتوجه اذا احتجنا في تقرير هذه الحجة الى ادعاء ان المتقدم على المع
متقدم وانما نحتاج اليه لو قلنا بان عدم الخلاء ووجود المحوى معا حتى نقول بعد ذلك لو كان الحاوى متقدما
على المحوى لكان متقدما على عدم الخلاء لكنا اذا قلنا عدم الخلاء هو عين وجود المحوى سقط هذا ذلك لانه اذا كان
عدم الخلاء عين وجود المحوى كان الحاوى المتقدم على وجود المحوى متقدما لا محالة على عدم الخلاء وانا قلنا ان
وجود المحوى عين عدم الخلاء لان الخلاء امر عدمى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء عين ثبوت الملاء
لكن لقايل ان يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان عدم الخلاء نفس وجود المحوى لزم ان يكون وجود المحوى واجبا
لذاته هذا خلف هذا ما في هذا المقام من البحث ثم ان وقعت المطالبة على ان الحاوى لو تقدم على المحوى لتقدم على
عدم الخلاء فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان المتوقف على الغير ممكن لذاته قلنا لا نسلم ان الخلاء امتنع لذاته على ما مر
القول فيه في باب الخلاء ولنرجع الى التفسير اما قوله اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه
اذا صار شخصا ذلك الشخص المعين فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذى يصدر عنه شىء فلا بد وان يحصل التشخص
اولا ثم بعد تمام تشخصه يصدر عنه اثر وهذا اشارة الى ان العلة لا بد وان تكون متقدمة على المعلول بالذات
واما قوله فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى بحويه لكان اذا اعتبرنا حال المعلول مع وجود العلة ووجوبها فاعلم
ان المراد منه انه لما ثبت ان وجود المعلول متاخر عن وجود العلة وجب ان يكون امكان المعلول مقارنا
لوجود العلة لان امكان المعلول سابق على وجود العلة ايضا سابق على وجود المعلول فوجب ان يكونا معا
فذكر انه لو كان الحاوى علة المحوى لكان وجود الحاوى مع امكان المحوى واما قوله لكن وجود المحوى وعدم الخلاء
في الحاوى معا فاعلم ان المراد منه انه بين استحالة التالى وهو ان يكون وجود الحاوى مع امكان المحوى وبين ذلك


بان قال وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوى معا وهذا ظاهر بناء على التشبيه بينهما ان عدم الخلاء عين وجود المحوى
على ما قررناه قبل واما قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان بعينه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم
في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فاعلم ان هذا الكلام ليس فيه الا بيان ان الحاوى لو كان علة للمحوى لوجب
ان يكون وجوده متقدما على وجود المحوى وان يكون مقارنا بالامكان وجوده وهذا هو الذى قررناه في اول
الفصل فيكون مكررا والاولى حذفه لئلا تتشوش الحجة بسببه فانك لو حذفته وضممت ما قبله الى ما بعده انتظم
الكلام هكذا لكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوى معا فلا تخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى
او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان المحوى واجبا مع وجوبه ولا بد في تقرير هذه المقدمة
ان يقال المقارن للمقارن مقارن وان كان عدم الخلاء غير واجب مع وجوب الحاوى كان ممكنا لذاته وذلك
محال فهذا تقرير هذه الحجة فظهر ان شيئا من الافلاك الحاوية لا يكون علة لشىء من المحويات واما قوله واما ان يكون
المحوى علة للحاوى وهو محال لان الحاوى اشرف واقوى من المحوى والاشرف لا يكون معلولا للاخس الاضعف
ولقايل ان يقول اتفق اهل التحقيق على ان الكلام على الشرف والخسة خطابى لا برهانى وهم وتنبيه
قال الشيخ ره ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوى غير جسم الى آخره قلت وتقرير هذا السوال ان الالزام
الذى ذكرته على من جعل الحاوى علة للمحوى لا يلزم عليكم في قولكم ان علتها ليست جسما ولا جسمانيا فان عندك علة الحاوى
سابقة على علة المحوى بالذات واذا كان كذلك فحين صدر الحاوى عن العلة السابقة لم يكن المحوى صادرا عن علة
وحينئذ يلزم تاخر المحوى عن الحاوى فاجابه بذكر الفرق وهو ان المحوى اذا كان معلولا للحاوى كان متاخرا
عنه فيلزم امكان الخلاء فاما اذا كان معلولا للعقل الذى هو مع الحاوى لم يلزم تاخره عن الحاوى حتى يلزم امكان
الخلاء وانما يلزم تاخره عنه لان تقدم العلة عن المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما مع المتقدم متقدما
ولكنه بالذات والعلية فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذى مع العلة اذا لم يكن علة له لم يتقدم على المعلول بالعلية لم يكن
فظهر انه لا يلزم من كون الحاوى مقارنا للعلة المتقدمة على المحوى كونه متقدما عليه وهذا حاصل الجواب وهو بنا
على ان ما مع المتقدم بالذات لا يجب ان يكون متقدما وقد عرفت ان اصل الدليل مبنى على ان ما مع المتاخر بالذات يجب
ان يكون متاخرا بالذات ولا بد من الفرق بين هذين المقامين وانه صعب وههنا بحث وهو ان الشيخ قال واما المتقدم
الذاتى فما يكون العلة لما ليس بعلة وفى هذا الكلام نظر لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس علة للاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح

البرم

فالقول بان التقدم الذاتي انما يكون للعلة ليس بجيد وعند ذلك لقايل ان يقول هب ان ما مع العلة لا يجب
ان يكون قبله بالعلة لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع لما بينا ان التقدم بالذات جنس تحته نوعان ولا يلزم
من انتفاء احد نوعي الجنس انتفاء الجنس وتقدير ان يكون الحاوي متقدما على المحوي بالطبع لا بالعلية فاد الالزام
**وهم وتنبيه** قال الشيخ او لعلك تقول مرة اذا خرج على الاصول التي تقررت الى اخره **قلت** هذا السوال
الاول بعينه هو الجواب الاول نكه فابذ في التطويل ○ **وهم وتنبيه** قال الشيخ رضه ان الحاوي والمحوي جميعا
حيث لاعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود ○ **قلت** هذا سوال اخر وتقريره ان الحاوي والمحوي كل واحد منهما
ممكن لذاته واذا كان عدم الخلا ووجود المحوي معا وكان وجود المحوي ممكنا لذاته والجواب بان عدم المحوي
لا يلزم منه وجود الخلا مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخل من الحاوي او لا وانما يكون السطح الداخل من الحاوي
متقدما على المحوي لو كان علة له وحينئذ يلزم المحال فاما اذا لم يكن كذلك لم يكن الاشكال واردا **اشارة**
قال الشيخ الرئيس وهذا الكلام واحد بعينه الى اخره ○ **قلت** لو كان الحاوي علة للمحوي سوا جعل جملة الحاوي مادة
وصورة علة للمحوي او جعلت صورة الجسمية او نفسه او نفسه الجسمانية علة للمحوي لزم المحذور وبالجملة فعلى جميع
التقديرات يكون الاشكال المذكور عايدا لان العلة ما لم تتم ذاتها استحال صدورها موجبة للمعلول **تذنيب**
قال الشيخ رضه قد استبان انه ليست الاجسام السماوية علة بعضها لبعض الى اخره **قلت** لما فرغ عن الحجة المذكورة
صرح الان بالنتيجة المطلوبة وهي انه لا يجوز ان يكون شي من الاجسام علة لشي منها ثم ذكر حجة اخرى على هذا
المطلوب ايضا وهي الحجة القديمة المشهورة بين الحكما وهي انه لو كان علة جسم لاخر لكانت علية العلة اما ان يكون
بهيولاه او بصورته او بهما معا والاول باطل لان الهيولى قابلة والشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ○
ولقايل ان يقول ان الشيخ حقق في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بعرض صورته موجودة في ذاته وعلة
تلك الصورة هي ذاته وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلا معا وقالوا الثاني ايضا باطل لان العلة الموجدة
للشي لا بد وان يكون علة اولا لاجزايه على ما مر بيانه في النمط الرابع ولاجزا الجسم هي الهيولى والصورة فلو
جعلنا صورة جسم علة لجسم اخر لوجب ان يكون الصورة علة اولا لصورة الجسم المعلول ولهيولاه ثم بواسطة ذلك
للجسم لكن يستحيل ان تكون الصورة الجسمية علة للصورة والهيولى لان انما تفعل بمشاركة الوضع ويستحيل ان يكون
الصورة التي فرضناها علة وضع مع الصورة المعلولة والهيولى المعلولة ويجب هنا تفسير قولنا الصورة تفعل
بمشاركة الوضع اولا ثم بيان استحالته تحقق ذلك هنا ثانيا اما الاول فهو ان القوة الجسمانية انما يظهر اثرها



اولا في محلها ثم فيما يماس محلها ثم في المماس لما يماس محلها وكلما كان الشي اقرب الى مماس محله كان حصول الاثر فيه قبل
حصوله فيما كان ابعد من محله واذا الحال التصور ظهر التصديق بمثل الاستقراء وكيف فتاثير القوة فيما يقرب من محلها
او فيما يبعد عنه لو كان على السوا حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم تسخن البعيد من هذا المحل كما تسخن
القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى من حلولها في سابر الاجسام لانه اذا كان تاثيرها سوا بالنسبة الى كل الاجسام
ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية لا تفعل الا
بمشاركة الوضع واما الثاني وهو انه ليس بين الصورة التي فرضناها علة وبين الصورة والهيولى التي فرضناها معلولتين
وضع فلان الهيولى في ذاتها غير مختصة بحيز ووضع والا لكانت الهيولى نفس الجسم واذا لم تكن مختصة بوضع وموضع استحال
ان يكون لشي اخر قرب وبعد بالنسبة اليها وذلك معلوم بالضرورة فثبت ان الصورة الجسمية لا تفعل الا بمشاركة
الوضع وثبت انه يستحيل حصول الوضع بينها وبين الصورة والهيولى فاذن يستحيل كونها فاعلة لهما ولما استحال ذلك
استحال كونها فاعلة الجسم على ما مر تقريره فثبت انه يستحيل ان يكون الجسم علة للجسم ○ **ولنرجع الى التفسير** ○
اما قوله وانت اذا افكرت علمت ان الجزء الهيولاني يستحيل ان يكون فاعلا لان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا
نعلم بهذا الطريق ان الاجسام لا تفعل الا بصورها واما قوله والصورة القايمة بالاجسام والتي هي كمالية لها
انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها فالمراد منه ان الصور منها ما يكون حالة في الجسم كالجسمية والنارية
والهوايية وغيرها ومنها ما لا تكون حالة فيها ولكنها تكون صورا كمالية لها كالنفس الناطقة للانسان فانها غير
حالة في بدن الانسان ولكنها صورة كمالية فاما النوع الاول فلا يفعل الا بمشاركة الاجسام على ما مر تقريره واما
النوع الثاني فكذلك لان فعلها لو لم يكن بمشاركة البدن لكانت غنية في ذاتها وفي جميع افعالها عن الجسم فيكون
عقلا محضا لا نفسا واما قوله ولا توسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة حتى يوجدها اولا
فيوجد بها الجسم فالمراد منه ما بيناه فانه يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشي وبين ما ليس بجسم واما
قوله فاذن الصور الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولصورها واذا كان كذلك استحال كونها علة
للاجسام واما قوله بل لعلها تكون معدة لاسباب اخر لصور ما تتجدد عليها واعراض فالمراد منه ان هذه الصور
وان لم تكن علة موثرة ولكنها معدة للصور والاعراض المتجددة فيها تارة بواسطة المماسة كالنار التي تسخن
بمجاورة النار او بالمسامتة كما في تاثيرات الكواكب وهنا اخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان احكامها
**المسلة الثانية في بيان ترتيب الوجود هداية وتحصيل** قال الشيخ رضه قد بان لك ان جواهر

غير جسمانية موجودة قلت مراده من هذا الفصل انه ثبت فيما مر القول بوجود عقول مجردة وهي ممكنة الوجود
لما ثبت ان واجب الوجود يستحيل ان يكون الكثرة عنه واحدة وثبت الآن ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية
فهذه العقول والاجسام لابد من استنادها الى الله تعالى لكن قد ثبت في النمط الخامس ان واجب الوجود يستحيل
ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك المعلول الواحد لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا والا لكانت علة لسائر الممكنات
وقد ابطلنا ذلك فلا بد من ان يكون المعلول الاول جوهرا عقليا وان يكون سائر العقول بتوسط ذلك العقل وان يكون
الاجسام بتوسط تلك العقول ۝ زيادة تحصيل وليس يجوز ان ترتيب العقليات ترتيبها قلت لما ثبت ان هنا
عقولا واجساما فلا يخلو اما ان يقال صدر عن كل عقل عقل فقط الى ان ينتهي الامر الى اخر العقول ثم منه بدئ
السماوات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر عنه الافلاك
والا لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وسائر الافلاك لا يمكن استنادها الى الافلاك الاخر لما ثبت ان فلكا
لا يجوز ان يكون علة لفلك اخر ولا يجوز استنادها الى سائر العقول لانا على هذا الغرض قلنا ان تسلسل العقول ثم تصدر
عنه فلك الا العقل الاخير فلما بطل هذا القسم ثبت ان الاجسام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار الجواهر
العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل اخر وفلك اخر الى اخر المراتب ولقايل
ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد اخر الى الالف
او الكثير بحيث لا يصدر عن العقل الواحد الا عقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عقل يصدر عنه عقل وفلك
ثم عن ذلك العقل عقل اخر وفلك اخر فيكون في اول العقول كثرة نازلة من غير افلاك ثم بعد ذلك عقل وبالجملة
اخر وفلك اخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماوية مساوية للعقول ۝ زيادة تحصيل
قال الشيخ رضي ... الفرعية اخرى ان يكون جوهر عقلي قلت لما ثبت ان العقل الاول لا بد وان يكون مبدأ
لجوهر اخر عقلي وجرم سماوي وقد عرفت ان المعلولين لا يصدران عن علة واحدة الا لما فيها من الكثرة فينبغي
ان نعرف الكثرة التي في العقل الاول لكن الكثرة فيه الا انه ممكن بذاته واجب بالاول وانه يعقل ذاته و
يعقل الاول فيكون بكونه عاقلا للاول علة لشيء وبكونه واجبا به علة لشيء وبما له من ذاته وهو الامكان علة
لشيء اخر ولا استحالة في ان يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن لذاته فلا امتناع في
تقومه بمقومات وكيف لا يعقل ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اذا ظهر هذا ان الاعتبارات في العقل
الاول وجب اسناد العقل والفلك اليها ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدأ للمعلول الصوري والامر



المشبه بالمادة علة للمعلول المشبه بالمادة فيكون لكونه عاقلا للاول واجبا به علة للعقل الثاني باعتبار الاخر
وهو كونه علة لذاته علة للفلك واعلم ان هذا الكلام اوهى من بيت العنكبوت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام
في شرح ركاكته في سائر كتبنا الا انا نشير هنا الى بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مختبط في هذا الكتاب وفي
سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره
وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فيه القول ويبين ان مصدر المعلولين
هو الامكان والوجوب او علمه بذاته وعلمه بعلته فان الحجة غير لايقة بهذا الموضع ونحن نتكلم بعون الله وتوفيقه على
القسمين معا فنقول اما الامكان والوجوب بالغير والوجود فشيء من هذه الثلثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلوجوه الاول
وهو ان الامكان ليس امرا وجوديا وما لا يكون وجوديا موجودا لا يكون علة للموجود اما الصغرى فقد تقرر تقريرها في النمط
الخامس والذي نزيده الآن ان نقول لو كان الامكان امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته
والاول باطل والا لكان واجب الوجود اكثر من واحد ايضا فان الامكان صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير
لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما ان يفتقر الى علة او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك يسد
باب واجب الوجود وان افتقر فعلته اما الباري تعالى واما العقل الاول واما شيء ثالث والاول باطل لان الباري
تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان ايضا علة لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه تعالى معلولان وذلك
يهدم قاعدتهم هذا والثاني ايضا باطل لان علة الشيء الموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان
العقل الاول علة لامكان نفسه لزم ان يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره وامكانه
من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير والثالث ايضا باطل لان ما عدا الباري تعالى والعقل الاول معلول
العقل الاول فلزم ان يكون معلول العقل الاول علة لامكانه فيلزم ان يكون امكانه متاخرا عن وجوده بمراتب وهو
محال فثبت ان الامكان لا يمكن ان يكون امرا وجوديا واما بيان الكبرى فهو ان العدم الصرف يستحيل ان يكون
علة للوجود او جزءا منه اذ لو جاز ذلك لجاز اسناد جميع الممكنات الى العدم الصرف وهو يسد باب
اثبات واجب الوجود وهذا برهان باهر قاهر على ان الامكان لا يجوز ان يكون علة لوجود الفلك واي
عقل يجوز ان نقول المقتضي لوجود هذه الاجسام العظيمة مجرد وصف عدمي لا ثبوت له اصلا والعجب انهم
اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون جسم علة لجسم اخر وعللوا ذلك بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والصورة
لا تفعل الا بمشاركة الهيولى والهيولى ذاتها قابلة ولا معنى للقبول الا الامكان فلا جرم ما بين الجسم وبين الامكان

وفي هذا التعلق البعيد اخراج الجسم عن ان يكون له صلاحية العلية والتاثير ثم جاءوا وجعلوا نفس الامكان علة ما هذا
الا من التعسف لسديد الحجة الثانية ان الادلة دالة على ان الوجود في الموجودات امر واحد وان الجسمية في الاجسام
واحدة فهي ايضا دالة على ان الامكان في الممكنات امر واحد وقد تقرر في بداية العقول ان حكم الشي حكم مثله فلو صلح امكان
لان يكون علة لشي يصلح كل امكان لان يكون علة لوجود نفسه وحينئذ يكون الفلك موجودا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا والحاصل
ان الامكان لو كان علة لشي لوجب ان لا يكون في الوجود موجود ممكن ولما كان التالي محالا فالمقدم مثله واما ان مجرد الوجود
لا يصلح للعلية فلا مرية فيه ايضا لان ذلك لان وجود كل شي يساوي وجود غيره فلو صلح وجود لعلية لصلح كل وجود لها
واما كونه واجبا بالغير اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافات متاخرة وممكنة فلا بد لها من سبب فيكون وجوبه
به زايدا عليه ولزم التسلسل فظهر انه لا الامكان ولا الوجود ولا الوجوب بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثاني وهو
ان يجعل كون العقل عاقلا لذاته ولعلته علة للمعلولين المذكورين فلانا قد دللنا في ساير كتبنا على ان علمه بذاته وبغيره
لا بد وان يكون زايدا على ذاته وحينئذ يعود البحث عن علة ذلك الزايد ولنساعد الان على ان علم الشي بنفسه وبغيره
في الجملة ونقول علم العقل الاول بنفسه وبعلته اما ان يكون نفس نفسه او زايدا عليها فان كان الاول فالمعلوم انه لا كثرة
فيه الا بالامكان والوجود والوجوب وحينئذ يعود الاشكال الاول وان كان زايدا عليه عاد الطلب في علة حصول ذلك
الزايد واشكال اخر وهو ان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فهما مثلان لان عندكم صورتان متساويتان للمعلوم
فاذا كان المعلوم واحدا كانت الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحال ان يكون علم العقل بنفسه علة للفلك وعلمه
معلوله به علة تعقل اخر لاستحالة ان يكون الاشيا المتساوية مختلفة في اللوازم ولا دافع لهذا السوال الا ان المعلول
لا يعرف علته كما يعرف تلك العلة نفسها ثم ان وقعت المساعدة على ان هذه الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها غير كافية
وذلك لان الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب من الهيولى والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل
والوضع وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع او انواع فهذه الامور الكثيرة اذا اسندناها الى جهة
واحدة في العقل الاول او جهتين لزم انتساب الكثير الى جهة واحدة وهي تقتضي هدم القاعدة والاساس
ولنكتف بهذا القدر من الاشكالات ولنرجع الى التفسير فاما قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما
من مختلفات ففيه اشكال لان عندكم علة الشي المركب لا بد وان يكون علة لاول اجزايه ومقوماته فلو كان المعلول الاول
متقوما من المختلفات لوجب ان يكون الباري تعالى علة لتلك الامور فيكون قد صدر الكثير عن الواحد وذلك يهدم
اصلهم الا ان يقال انه علة لاحد اجزاء الماهية فقط وبواسطته يكون علة للماهية لكنا نقول الجزء الاخر للماهية


ان لم يكن مفتقرا الى علة اصلا كان واجبا لذاته وهو محال وان افتقر اليها فاما ان يكون علته هي الجزء الاول الذي
صدر عن الباري فحينئذ يكون معلول الباري هو احد الجزئين والجزء الثاني معلول معلوله فيكون المعلول الاول بسيطا
فيمتنع تقومه عن المختلفات وقد فرضنا انه لا يمتنع هذا خلف او شيئا اخر وهو ايضا محال لان ما عدا الباري تعالى وهذه
الماهية المركبة من هذين الجزئين معلول هذه الماهية المركبة فلو جعلنا شيئا اخر علة لاحد جزئيها لكنا قد جعلنا شيئا من معلولات
المعلول الاول علة لاحد اجزائه وذلك محال فظهر انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول مركبا من المقومات وبه يظهر
فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لانه لو كان كذلك لكان العقل الاول الداخل فيه مركبا من الجنس والفصل وقد
بينا انه محال واما قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره فاعلم انه يشبه ان يكون المراد منه الاستدلال
على الدعوى التي ذكرها من ان المعلول الاول لا يمتنع ان يكون مركبا من المقومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جدا لان امكان
الشي صفة اضافية عارضة لماهيته والوجود ايضا صفة عرضية وكثرة العوارض الخارجية لا تقتضي كثرة في الماهية
فان الباري تعالى له صفات اضافية كثيرة عارضة لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومة بامور مختلفة ولان
الشيخ اعترف في النمط السابع من هذا الكتاب بان يعقل الباري تعالى لاشيا كثيرة لازمة لذاته ولم يلزم من كثرة تلك اللوازم
وقوع الكثرة في ذاته فظهر ان الاستدلال بالكثرة الحاصلة من الامكان والوجود على كون الماهية متكثرة غير صحيح اللهم الا
ان يقال انه عني بالماهية الامر الذي هو معروض الامكان والوجود بل المجموع الحاصل من تلك الماهية ومن الامكان
والوجود ولا شك ان ذلك المجموع مركب وفيه كثرة ولكنا لو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة
فهي حاصلة لذات الله تعالى لان ذاته سبحانه وتعالى اذا اخذت مع السلوب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة
كثيرة جدا فلم لا يجعل ذات الله تعالى مصدرا للممكنات الكثيرة واما قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدا للكاين
الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدا للكاين المناسب للمادة فاعلم انه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة والذي عول
عليه في ساير كتبه هو ان الاشرف تابع للاشرف مع انه هو الذي قال في كتاب البرهان من الشفاء اذا اتاك الرجل
العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه قد خلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية
في هذه المباحث العلمية واما قوله ولا يجوز ان يكون الاخر تفصيلا يصل الى امرين بالاصل سببا للصورة ومادة جسميين
فاعلم انه لم يذكر في العقل الاول الا من حيث انه ممكن لذاته واجب بغيره ثم جعل الوجوب بالغير علة للعقل الاول
فبقي ان يجعل الامكان علة للفلك لكن الفلك مركب من الهيولى والصورة وهما موجودان فلا بد وان يكون
في العقل بسببهما جهتان ثم انه لم يذكرهما هاهنا على التفصيل وذكره في ساير كتبه ان كونه ممكنا لذاته علة لهيولى

الفلك وكونه موجودًا آلة لصوره واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثاني ويسمون هذه الاعتبارات الثلثة بالسلب
**وهم وتنبيه** قال الشيخ وليس لنا اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف الى اخره **قلت** من الناس من اورد
على الترتيب المذكور سؤالا وهو انكم لما جعلتم امكان العقل الاول ووجوده سببا لصور فلك وعقل عنه فهذا الامكان
والوجود حاصل في العقل الاخير فيجب ان يصدر عنه عقل اخر وفلك وهلم جرا الى ما لا نهاية له فاجاب عنه
بانا قلنا المعلولات المختلفات لا بد وان تنسب الى هذين الاعتبارين في العلة والموجبة الكلية لا تنعكس فلا يلزم ان
نقول هذان الاعتباران في العلة لا بد وان يكونا مصدرين لمعلولين مختلفين ثم تحقيقه هو ان كل عقل يخالف ما فيه
في سائر العقول فاذا كان كذلك فمن المحتمل ان لا يكون ما فيه عقل بحيث تقتضي معلولا وما فيه العقل الاخير يكون
مخالفة لما فيه الاول لانه تنتفي ما فيه من الامكان والوجود شيئان ولقائل ان يقول فاذا لم يجب حصول اعتبارين
في العقل حصول المعلول عنه فلم لا يجوز ان يقال العقل الاول وان حصلت الجهتان فيه لكنه لا يكون علة للمعلولين بل يحصل
عنه عقل واحد ومن ذلك الواحد عقل اخر وهلم جرا على هذا الى ما شاء الله تعالى ثم بعده العقل الذي يصدر
عن وجوده وامكانه فلك وعقل ثم ان العقل الذي هو علة الفلك الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل
اخر وهلم جرا الى ما شاء الله وبالجملة ما العقول المساوية للافلاك تكون محفوفة بالعقول المفردة او يكون الامر كذلك
في احد الطرفين او يكون الامر كذلك في بعض الوسايط دون البعض على هذا التقدير يبطل ما يذكرونه من ان مراتب
العقل بحسب مراتب الكرات وهذا السؤال قد تقدم ذكره لكنا اعدناه هنا لانه كان لا مزيد بوجه على كلام الشيخ هنا
**تذكير** قال الشيخ فالاول يبدع جوهرا عقليا الى اخره **قلت** الغرض ان يبين كيفية تركيب العقول والسماوات فقال
الباري تعالى يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع لانه تعالى اعطاه الوجود من غير توسط شيء لا مادة ولا زمان
ولا غيرهما ثم يصدر عن ذلك العقل عقل اخر وفلك وكذلك ذلك العقل يصدر عنه عقل اخر وفلك تنتهي الى جوهر
عقلي لا يكون عنه جرم سماوي ولقائل ان يقول فيما انه لا سبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك
واعلم ان قوله الاول يبدع جوهرا عقليا ويتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا لا يعني به ان الباري تعالى اثر في
وجود العقل الثاني حتى يكون المؤثر والموجد والعقل الثاني هو الباري بواسطة العقل الاول بل المؤثر في
العقل الثاني هو العقل الاول وقوله ان الباري يؤثر فيه بتوسط العقل الاول كلام مجازي حقيقته ما ذكرناه
**اشارة** قال الشيخ يجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير **قلت** لما تكلم في كيفية
صدور السماوات عن عللها اراد ان يتكلم في كيفية وجود العناصر واعلم ان العقل الاخير عندهم الذي يسمونه بالعقل



الفعال ليس هو العقل المدبر لكرة القمر بل العقل الفعال معلول العقل المدبر لكرة القمر وهو علة لهيولى عالم الكون
والفساد ولا يجوز ان يكون هو وحده مستقلا بعلية صورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلها هيولى
مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك الهيولى الى جميع الصور على السواء ومع التساوي فلا يمكن الترجيح فاذن
يتوقف فيضان الصور عن العقل الفعال على ان يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور اتم من استعدادها لقبول — استعدادهم
سائرها فانه اذا ترجح الاستعداد كانت تلك الصور اولى بالفيضان عن العقل الفعال من سائر الصور ثم لا بد من سبب
لتلك الاستعدادات المختلفة ولا سبب لها الا الاجرام السماوية فتفصيل ما يلي جهة المركز وما يلي جهة المحيط هذا عبارة
الكتاب ومعناه ان الاجسام التي في داخل كرة القمر لا بد وان يكون بعضها في المركز وبعضها في المحيط والذي يكون
قريبا من المحيط اولى باللطافة والجزء الذي يكون قريبا من المركز اولى بالكثافة والبرد فاختلاف الاجسام في قرب بعضها
من المركز وبعضها من المحيط هو الذي لاجله استعدت تلك الاجسام للصور المختلفة واما قوله ولاحوال تدق عن ادراك
الوهم تفاصيلها وان عرفت جملتها فالمراد ان اختلاف الاجسام في القرب والبعد عن الفلك كما يحتمل ان يكون سببا
لاختلاف استعداداتها للصور المختلفة فكذلك يمكن ان يكون امور اخر اسبابا لتلك الاستعدادات المختلفة مثل ان
تضاف تلك الاختلافات الى طبايع كرات اربعة من الافلاك او كواكب اربعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل
الجملة لكن الجزم بها وتفصيل القول فيها متعذر واما قوله وهناك توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من
السماوية وعن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها فاعلم انه لما تكلم في كيفية
ايجاد العناصر الاربعة الى عللها اراد ان يتكلم في المقتضي لامتزاجاتها وما ذاك الا الاختلاف نسب السماويات
اليها فان الشمس اذا قربت من سمت الرأس سخن الهواء واذا بعدت منه برد ويحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات
مخصوصة مركوزة في العلوم الجزئية وهنا بحث وهو ان المقتضي لهذه الامتزاجات لا يجوز ان يكون قوى منبعثة — مر
من جرم الفلك لان الافلاك عندهم بسايط فحكم كل جانب منه مساوي لحكم سائر الجوانب واذا كان كذلك
لم يلزم من حركة الفلك واختلاف نسب اجزائها الى اجزاء العناصر احكام مختلفة بل المقتضي لهذه الامتزاجات قوى
منبعثة من الكواكب سواء كانت محسوسة او غير محسوسة ان طبايعها مختلفة تختلف بسببها الى العناصر بسبب
حركات اكرها ولهذا السر اضاف الشيخ اختلاف احوال هذه العناصر الى السماوية لا الى السماوات واما قوله امتزاجات
مختلفة الاعدادات لقوى بعدها يعني به انه اذا حصل الامتزاج استعد ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية
لقبول قوى مخصوصة عن واهب الصور حاصلة بعد حصول تلك الاستعدادات واما قوله وهناك بعض

النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم فالمراد ان عند حدوث الامزجة تفيض
النفوس الثلثة من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية
وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الاضافات العالية فالمراد منه ان النفوس الناطقة
في اخر مراتب الجواهر المجردة لحاجتها الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذا الكلام
بحث عن احوال النفوس وخارج عن البحث عن كيفية خروج المعلولات فهذا هو الشرح ثم هاهنا شك في موضعين
فالاول انا وقفنا صدور الصور العنصرية عن العقل الفعال واسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الاحوال
السماوية فنقول هذه الاستعدادات اما ان تكون امورا ثبوتية او لا تكون فان كانت امورا ثبوتية وقد اسندها
الى الاجرام السماوية فحينئذ قد اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماوية صالحة لان تكون موثرة في حدوث اشيا
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذه الصور العنصرية انما حصلت من اختلاف الاحوال السماوية حتى يقع الاستغنا
عن اسنادها الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو ان الصور الجسمية انما تفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت ان
الوضع مع الهيولى والصورة الجسمانية محال فلا جرم يستحيل ان تكون صورة جسمية علة لجسم واما الوضع مع
الجسم القابل بل للاعراض والكيفيات ممكن فلا جرم كان تاثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال ممكنا معقولا لانا نقول
فيلزمكم امكان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الحاصلة في عالمنا ما عدا الصور الجسمية الى الاجرام الفلكية
وانتم لا تقولون بها واما ان لم تكن هذه الاستعدادات امورا ثبوتية كان حال المادة حال حصول ذلك الاستعداد
كحالها عند عدمه واذا كانت الاحوال متساوية في الازمنة كلها استحال حصول الترجيح الثاني وهو ان العقل الفعال
لما كان سببا لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم فقد صدر عنه انواع غير متناهية وهذا يقدح في اصل
هذا الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلة لا تاثير لها في ماهية المعلول فان كون السواد
سوادا عند فرض عدم تلك العلة وهذا محال وانما تاثيرها في وجود المعلول والموجود من حيث انه وجود امر
واحد نوعي والماهية الواحدة النوعية انما يتعدد لتعدد القابل لكن حصول الشي في القابل متاخر عن حصوله
فالموجود حين حصل من العقل الفعال لم يكن متعددا فلم يصدر عنه الكثرة من واحد بل انه صار متعددا بعد
صدوره عنه وذلك لا يقدح في الغرض لانا نقول هذا العذر باطل من وجوه الاول ان العلة لا تاثير لها في
ماهية المعلول قوله لو كان لها تاثير في كون السواد سوادا لخرج السواد مثلا عن كونه سوادا عند فرض
عدم علته قلنا هذا باطل لانا اذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فانا نقول السواد مع انه سواد خرج



عن كونه سوادا بل نقول انه لا يبقى السواد اصلا وهذا الكلام لا مناقض فيه تحققه وهو ان الذي ذكروه لو صح لكان
مثله واردا في الوجود لانه يقال لو كان للعلة تاثير في وجود الشي لكنا اذا فرضنا عدم العلة وجب ان لا يبقى
الوجود وجودا فان التزموا ذلك وقالوا لا تاثير للعلة في الوجود بل في جعل الماهية موجودة فنقول العلة
اما ان يكون لها اثر او لا يكون فان كان لها اثر كان الكلام المذكور في الماهية والوجود عائدا فيه بعينه وان لم يكن
لها اثرا كان ذلك قدحا في كونها علة ثم الذي يدل على انه ليس تاثير العلة الموجبة للشي في الوجود وحده بل
وفي الماهية ايضا ان في الموجودات متساوية وحكم الشي حكم مثله فلو كانت النارية علة لوجود السخونة فقط لا لكونها
سخونة والماء موثرة في وجود البرودة لا في كونها برودة وجب قيام البرد مقام السخونة وبالعكس لان المقتضي
والاثر واحد فيهما جميعا وما به الاختلاف غير داخل في الاثر ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة ثم لئن فرعنا
البحث على صحة هذه القاعدة الا انا نقول اذا صحت هذه القاعدة فلم لا تقولون بان الله تعالى هو المبدا لوجود
جميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد واما الاختلاف والتعدد فانما جاز من قبل تعدد
القوابل وعلى هذا الوجه سقط ما ذكرتموه من التطويلات واعلم ان من الناس من اجاب عن هذا السوال فقال الدال
انما دل على ان الواحد من جميع الوجوه لا يفعل الا فعلا واحدا الا عند تعدد الالات كما في افعال النفس الناطقة
او عند تعدد المواد كما في العقل بواسطة آلة او مادة فظهر الفرق ولمن ان يجاب عن هذا الجواب بان للمادة
لا تكون جزءا من الموثر لا سيما عندهم واذا كان كذلك فمفهوم ان العقل الفعال فاض عنه على القابل الثاني
لا محالة غير مفهوم انه فاض عنه على القابل الاخر شي اخر وحينئذ يلزم وقوع الكثرة في العقل الفعال الثالث

وهو انكم لما اضفتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الاحوال السماوية فتلك الاحوال لكونها حادثة تستدعي اسبابا
اخر ما سبابها ان كانت سابقة عليها كان السابق على الشي المعدوم عند وجوده يصلح ان يكون علة للشي سوا
كان علة موثرة او معدة واذا اجوزتم ذلك انسد عليكم باب اثبات الصانع فانا بينا في النمط الرابع انا اجوزنا
اسناد الممكن الى ما يكون سابقا عليه بالزمان لم يتمكن الفلاسفة المجوزون لوجود حوادث لا بداية لها
من اثبات الصانع وان كانت موجودة معها كانت حادثة فكانت مفتقرة الى اسباب اخر ويكون الكلام فيها
كالكلام في الاول فيفضي الى وجود علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال ولهذا السوال مزيد
تقرير ذكرناه في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية وهذا اخر الكلام في هذا النمط وبالله التوفيق ۝

## النمط السابع في التجريد وفيه مسائل المسالة الاولى في كيفية مراتب الموجودات ۝

**تنبيه** قال الشيخ رضي الله عنه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى الى الهيولى **قلت**
في هذا الفصل مطلوبان فالأول كيفية نزول الموجودات الى الأخس فالأخس ثم كيفية صعودها مرة أخرى الى
الأشرف فالأشرف اما النزول فلأن أول الموجودات هو الله تعالى وهو الأجل الأشرف بل أجل من أن يضاف اليه
شيء بانه أجل منه تعالى وتقدس عن مقتضيات الافكار والانظار ثم يليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الأجرام الفلكية
ثم العنصرية ثم ما فيها من الصور ثم الهيولى والهيولى أخس الجواهر لأنها شيء بالقوة لا بالفعل واما الصعود فلأن الهيولى
التي لعالمنا تتصف بالجسمية ثم بالصور النوعية ثم تأخذ في التركيب فينكسر بها فيها سورة التضاد فيحصل فيها مشابهة
ما بالأجرام السماوية في الاعتدال والبعد عن التضاد ثم تقع في مرتبة النبات ثم الحيوان ثم الانسان وذلك بحصول
نفسه الناطقة ثم للنفوس مراتب واجلها أن تصير عقلا مستفادا وهناك يكون آخر درجات الانسانية محاذيا لأول
درجات الملائكة. وهو المطلوب الثاني ان النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليلان احدهما ما ذكره
في هذا الموضع وهو انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن
في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون عوناً لها في اكتساب الكمالات وثبت ان العلة المؤثرة في وجود النفس الناطقة
هي الجواهر العقلية الباقية فاذا فسد الجسم فقد فسد ما لا حاجة للنفس في وجودها اليه مع ان العلة المؤثرة
في وجود النفس باقية واذا كان كذلك وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهذه الحجة هي التي ارتضاها صاحب
المعتبر في كتابه فطول نفسه في تقريرها **المسئلة الثانية** في ان النفس غنية في ذاتها وفي تعلقاتها
عن هذا البدن وفيها فصول **تبصرة** قال الشيخ اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال **قلت** انما سمى هذا الفصل بالتبصرة لانه مشتمل على بيان ان النفس غير هذا البدن وغير حالة
فيه فكان الانسان عمي عن رؤية نفسه حتى اشتبه به غيره وهذا الفصل سبب في ان يصير بصيرا بنفسه
فلذلك سماه بالتبصرة ثم نقول لما بين بقاء ذات النفس بعد فساد البدن شرع بعده في بيان ان عاقليتها
للمعقولات باقية ايضا بعد فساد البدن للحجة المذكورة بعينها في المسئلة السالفة وهي ان القابل للصور
العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن فمتى كان
الفاعل والقابل موجودين كانا في غير تعذر اصلا وجب حصول الاثر وبقاء تلك العاقلية بعد موت البدن
لكن ههنا سؤال وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس وان الفاعل هو العقل لكن لا يجوز أن يقال ان تعلق
النفس بالبدن شرط استعدادها لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لما اراد دفع هذا الاحتمال ذكر

ادلة على ان النفس الناطقة في ذاتها وفي تعقلها المعقولات غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية فمن تلك الادلة
انها لو عقلت بالآلة لكان متى عرض للآلة اختلال وكلال وجب أن يعرض للقوة ايضا كلال والثاني كاذب فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الشيء متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل في المحتاج اليه مرجحا وقوع الخلل في المحتاج لانه لو استمر
حال المحتاج على نهج واحد سواء اختل المحتاج اليه او لم يختل قدح ذلك في احتياجه اليه وبيان كذب التالي ان البدن
يأخذ في زمان الكهولة في الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية باقية في ذلك الوقت فعلمنا انه لا يلزم من اختلال البدن
اختلال حال القوة دائما فان قيل اليس ان الانسان يصير في آخر الشيخوخة خرفا وينتقص عقله فهنا اختلت القوة
العاقلة لاختلال البدن أجاب بانا اذا قلنا لو كانت القوة العقلية بدنية لاختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا
لكنها اختلت عند اختلال البدن فكنا قد استثنينا عين التالي وانه غير منتج اما اذا رأيناها في بعض الاوقات انها لا تختل عند
اختلال البدن كان ذلك استثناء لنقيض التالي وانه منتج نقيض المقدم ويمكن ان يقال ايضا انا لا نجعل تالي الشرطية مطلقة
اي لا نقول لو كانت القوة العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما كما بيناه بالحجة ثم انه لا يلزم من اختلالها
في بعض الاوقات عند اختلال البدن ان يقال انها اختلت عند اختلال البدن دائما فظهر انه لا يلزم ما ذكروه من استثناء
عين التالي مع انه لو صدق ذلك ايضا لم يكن منتجا الجواب الجملي ان الحكم الواحد بالنوع يجوز ثبوته بعلل مختلفة فاختلال حال
القوة العاقلة يجوز أن يكون لاختلال محلها الذي هو البدن ويجوز ان يكون لا لذلك بل لو اشتغالها بتدبير البدن
واستغراقها فيه منعها من ان تتفرغ لعقل نفسها واذا احتمل الأمران سقط ما ذكروه فهذا تمام الكلام في تقرير ما ذكره
ولقائل أن يقول لم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر في بقائها على كمالها بقاء البدن على حد معين من الصحة
فاما ما وراء ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر في بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة و
النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في الأمر الزائد على المقدار المعتبر من الصحة في بقاء كمال القوة العقلية فلا جرم
لم يلزم من النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان ما في القوة العقلية واما في آخر زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا
في ذلك القدر المعتبر لا جرم اختلت القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال ومما يحقق ذلك
وهو ان المعتبر في بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة بحيث لو اختل ذلك المقدار لما بقيت الحيوانية والزائد على القدر
غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء وجدت او زالت فان القوة الحيوانية باقية واذا عقل ذلك في القوة الحيوانية
التي جسمانية بالاتفاق فلم لا يجوز مثله في القوة العاقلة لا يقال هب ان ما ذكرتموه محتمل لكنا نرى القوة العاقلة
قد يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لانا نقول هذا ايضا وارد عليكم

لان ذات النفس الناطقة موجودة في الاحوال كلها واستكمالها انما يكون بسبب القوى البدنية فكيف يحصل في زمان انحطاطها
فعلمنا ان هذا الاشكال مشترك ثم اجاب عنه على القولين جميعا وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم الكثيرة
للقوة العاقلة والقوة العاقلة باقية على كمال قوتها فلا يضر القوة العاقلة بتلك العلوم فلا جرم صارت في هذه
الحالة اكمل واكثر تعقلا ○ **زيادة تبصرة** قال الشيخ ونحن نتامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرار الافاعيل
لا سيما القوية قلت هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة في ذاتها وفي تعلقها غنية عن البدن وتقريرها ان القوى
البدنية لها خاصيتان احداهما انها تكل بتكرار الافعال القوية لا سيما اذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم
بالاستقراء وثانيتهما ان القوى المدركة البدنية لا يشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوي فان الباصرة لا تدرك
الشعلة في مقابلة قرص الشمس والسامعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعود والبوقات وكذى القول في ساير
الحواس واذا ثبت ذلك فنقول انا نرى احوال القوة العاقلة بخلاف ساير القوى في هذين الامرين فانها لا تكل عند
كثرة التعقلات بل كانها كلما اعقلت اكثر كانت قوتها على تحصيل ساير المعقولات اتم وادراكها للمعقولات لا يمنعها عن
ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا ان القوة العاقلة غير جسمانية ولقايل ان يقول القوة العاقلة مخالفة بالنوع لساير
القوى فلم لا يجوز اختصاص احد النوعين بخاصيات لا توجد في ساير الانواع وان كانت هذه القوى باسرها مع اختلافها
مشتركة في انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهية لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد وايضا فلا نسلم ان القوى الجسمانية
المدركة لا تدرك الضعيف حال ادراكها القوي فان القوة الخيالية حال ما تتخيل البحر والجبل والشمس تتخيل البقة
والدرة وايضا فلا نسلم ان شيئا من القوى المدركة جسمانية على ما تقرر في النمط الثالث ○ **زيادة تبصرة** تمام
قال الشيخ ما كان يفعله بالالة ولم يكن له فعل خاص الى اخره قلت هذه حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتقريرها
ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة الالة لما ادركت نفسها ولا ادركها لنفسها ولا التها والتوالي الثلثة باطلة
فالمقدم باطل بيان الشرطية من وجهين احدهما ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الالة لا جرم ما ادركت
ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا التها فكذى هنا الثاني انه لا بد ان يكون متوسطة بين الشيء وبين نفسه وبينه وبين
ادراكه لنفسه وبينه وبين ادراكه لتلك الالة والالة لكانت الالة متوسطة بين نفسها وغيرها وهو محال واذا
استحال ان تكون الالة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلثة وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط الالة وجب
ان استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلثة فثبت صحة الشرطية واما فساد التوالي فظاهر لانا نعلم بالضرورة
ان قوتنا العاقلة تدرك نفسها والجسم الذي يدعى كونه الة لها وهو القلب والدماغ فعلمنا انه لا حاجة بالقوة

١٨٩ العاقلية في تعلقها الى شيء من الالات وربما جعلوا هذه المقدمة صغرى وضموا اليها كبرى وهي ان كل ما كان غنيا في
فعله عن الالة كان غنيا في ذاته عن تلك الالة لان الموجودية جزء من الموجدية فاذا ثبت الاستغناء في الفاعلية
فبان يثبت الاستغناء في اصل الموجودية كان اولى واذا ثبت هذان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة غنية في ذاتها
وفي فاعليتها عن البدن ولقايل ان يقول هنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية وثانيهما ان تقدير ان يكون
الامر كذلك لكن لم قلتم انه لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والحجة التي ذكرتموها لا يفيد
واحدا منها اما الاول فلانا نقول ان قولكم القوة العاقلة تعقل بواسطة الة ام لا كلام مجمل وعندنا ان القوة العاقلة
عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه ولساير المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الخاصة التي
تكلمنا فيها في النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فلم قلتم هذا العرض اذا كان
مستقلا بالتعلق بالمعلومات وجب ان يكون مستقلا بذاته قايما بنفسه لما لنا لكم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه
من حديث الموجودية والموجدية فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط السادس واما الثاني فهو ان يقول هب
ان القوة العاقلة موجودة قايمة بالنفس ليس بجسم ولا جسماني ولكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم التي
ذكروه كلام خطابي لا برهاني ○ **زيادة تبصرة** قال الشيخ لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ
لكانت دايمة التعقل له الى اخره قلت هذه حجة رابعة على ان القوة العاقلة غير حالة في الجسم اصلا وسماها في كتاب الشفاء
والنجاة بالبرهان العظيم وتقريرها ان القوة العاقلة لو كانت حالة في جسم لكانت اما ان يكون مدركة لذلك الجسم دايما
او لا تكون مدركة له دايما والتالي بالطل لانها مدركة له في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل هو كون القوة
العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان القوة العقلية بتقدير كونها حالة في قلب او دماغ لو ادركت ذلك الجسم لكان ذلك الادراك منه العلم
لا يخلو من حضور المعلوم عند القوة المدركة ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك الحضور صورة اخرى مساوية لذلك الجسم في القوة
العاقلة او الحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة والاول باطل لان تلك الصورة المساوية لذلك اذا حصلت في
القوة العاقلة وذلك الجسم ايضا حاضر عند القوة العاقلة فحينئذ قد اجتمع المثلان وهو محال ولما بطل هذا تعين
القسم الاول وهو ان يكون ادراك القوة العاقلة لذلك الجسم ليس الا حضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور
كافيا في حصول الادراك يلزم ان تدرك مدركة دايما وان لم يكن كافيا وجب ان لا تدركه ابدا لانها لو ادركته في وقت دون وقت
لكان ذلك لتجدد صورة اخرى مساوية للمعلوم في العالم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم
اجتماع المثلين وهو محال فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب او دماغ لوجب منها ان تدركه دايما او لا تدركه

الامر لذلك بل علمنا بالضرورة انا نستحضر صورة القلب والدماغ تارة ولا نستحضرهما اخرى كلما ضاد التالي وذلك يدل
على فساد المقدم وللقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات ولا نسلمها ان من عقل شيئا حصل في ذاته صورة مساوية
في تمام الماهية لذلك المعقول وهو باطل كما مر تقريره والذي يبعده الان انا اذا اعقلنا السما فالاثر الذي يحصل
في ذهننا عند ذلك التعقل اعلم بالضرورة انه ليس مساوي السما الموجودة في الخارج في تمام الماهية ولو جاز التشكك
فيه لجاز ان يقال السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم مما بين السما وبين الاثر الحاصل
في النفس عند ما تعقلها فان السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضين حالين في المحل محسوسين واما الاثر النفساني
الحاصل عند التعقل عرض غير محسوس حال في نفس غير محسوسة والسما جوهر موجود في الخارج محيط بالارض وبالجملة
من جوز ان يقول ان ذلك الاثر النفساني مساوي لها في تمام الماهية كان عن العقول خارجا وفي تيه الجهل والجا
واذا ابطلت هذه القاعدة بطل القول بان تعقل القوة العاقلة لمحلها لو كان لحصول صورة اخرى في ذلك المحل فيها لزم
اجتماع المثلين وانا نستحيل ان يكون الامر الحاصل عند التعقل مساويا للمعقول في تمام الماهية وثانيها انا ان سلمنا هذه القاعدة
لكنا بينا في النمط الثالث بالدليل القاهر ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن ان يكون نفس تلك الصورة الحاصلة بل لا بد
وان يكون عن حالة نسبية اضافية بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة تدرك محلها تارة
ولا تدركه اخرى لاجل ان تحصل بينها وبين محلها تلك الاضافة المخصوصة تارة ولا تحصل اخرى وعلى هذا التقدير ف
لا يلزم شي مما ذكرتموه وثالثها ان المثلين بحالة قد بيناه في النمط الرابع حيث قلتم تغاير الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد
لا يكون الا لتغاير القوابل انه لا دليل لكم على هذه المقدمة وزيفنا ما ذكرتموه في تقريرها وكشفنا عن وجه المغالطة فيها و
ورابعها انا ان ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كان تعقل القوة العاقلة لمحلها لاجل صورة مساوية لذلك المحل
فيها لزم اجتماع المثلين بيانه هو ان القوة العاقلة حالة في القلب والصورة الحاصلة عند حصول علمها بذلك المحل حاصلة في
القوة العاقلة فليس هنا محل القوة العاقلة والاخر حال فيها واذا كان كذلك امتنع اجتماع المثلين على وجه ارتفع الامتياز
بينهما من كل الوجوه فلا يفضي الى انقلاب الاثنين واحدا فلا يكون محالا لا يقال لم لا يجوز ان يكون احدهما بالمحلية والاخر بالحالية اولى
من العكس مع تماثلهما لانا نقول لان الذي هو محل القوة كان موجودا اولا ثم حلت القوة فيه ثانيا فاذا حلت الصورة
الاخرى كانت القوة غنية عن الحلول فيها وايضا فالجسم الواحد قد تحصل فيه اعراض كثيرة موجودة ولا شك ان وجود
كل واحد منها زائد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قائمة باسرها بذلك المحل لزم اجتماع وجودات في ذلك المحل
فيلزم اجتماع المثلين وهو محال وان قالوا ان كل واحد من تلك الموجودات عارض لماهية اخرى فيحصل الامتياز



بسبب ذلك فنقول ولم كان بعض تلك الموجودات بان يكون عارضا لتلك الماهيات باولى من العكس ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون
الشي محلا لتلك القوة العاقلة وشي اخر يكون حالا فيها ثم لئن سلمنا كل هذه المقدمات ولكن هذه الحجة تقتضي ان تكون النفس
عالمة بجميع صفاتها ولوازمها ابدا لان علمها بلوازمها اما ان يكون بمغاير لحصول تلك اللوازم واما ان لا يكون والاول يلزم منه
اجتماع المثلين بل هذا الكلام هنا امكن وابين لان تلك اللوازم والعلم بها كلاهما حال في النفس الناطقة فيكون اجتماع المثلين
حاصلا اما فيما ذكرتموه فقد بينا ان احد المثلين محل والاخر حال واما الثاني فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيا في ادراك
الناطقة لها فيلزم ان يكون مدركة لها ابدا واما ان لا يكفي فحينئذ يجب ان لا تدركها ابدا فثبت ان الذي ذكروه يوجب عليهم ما الزمناهم
ولنرجع الى شرح المتن اما قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت
لا تعقله البتة فالمراد من هذه الشرطية ظاهر واما قوله لانها انما تعقل بحصول صورة للمتعقل بها فالمراد منه الدلالة
على تلك الشرطية وبيان تلك الدلالة ان التعقل لا يكون الا لحصول صورة المعقول للعاقل واما قوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم
الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد منه ان القوة العاقلة لو عقلت ذلك الجسم بعد ان لم تعقله فلا بد وان يكون
حصول صورة مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة وتلك الصورة لا بد وان تكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم لما كان
موجودا قبل حدوث هذه الصورة وكلما كان موجودا قبل وجود غيره فهما متغايران وحينئذ يلزم اجتماع المثلين
وهو محال واما قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعلقة متعقلة الى اخره فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لذلك
لذلك الجسم لا يكون الا لنفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحضور في التعقل وجب حصول التعقل ابدا وان لم يكف وجب
ان لا يحصل ابدا كما مر تقريره ٥ **تكملة لهذه الاشارات** قال الشيخ فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل فينا له ان يعقل بذاته
**قلت** انما سمي هذا الفصل تكملة الاشارات لان مقصوده من الاشارة الاولى من هذا النمط بيان بقاء النفس بعد البدن

ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لاجل ذلك المقصود فلما فرغ من بيان ذلك في الفصول السالفة اراد في هذا
الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا جرم كان هذا الفصل كالتكملة للامر واعلم انه لما فرغ من ذكر هذه
الدلالة صرح بالنتيجة وهي ان القوة العاقلة التي فينا مستقلة بالعاقلية وانه لا حاجة بها في ادراكها وتعقلها الى الجسم
ثم انه بعد ذلك شرع في اقامة حجة اخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة
الى اخره واعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وتقريره ما مر في النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس
قابلة للفساد لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لا بد له من محل ويستحيل
ان يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشي لا بد وان يكون باقيا عند حصول ذلك الشي لكن النفس لا تكون باقية عند حصول

فسادهما نادر محل ذلك الامكان ليس للنفس بل مادتها فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة من مادة وصورة
لكن ذلك مما لم يقل به احد ثم لو ذهب اليه ذاهب فحينئذ نقول تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة اخرى وان كان لا بد
من الانتهاء الى مادة اخيرة لا مادة لها فتلك المادة التي ليس لها مادة وجب امتناع فسادها لانه لو صح ذلك عليها لكان
الانفساد لها مادة هذا خلف واذ ليس لها مادة استحال الفساد عليها ولا نعني بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقي ولقائل ان يقول لا نسلم
ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر تقريره في النمط الخامس ثم لئن سلمنا المساعدة عليه لكن لم لا يجوز ان يقال جوهر
النفس الناطقة مركب من هيولى وصورة مخالفين لهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة للفساد
فحينئذ يصح العدم على النفس الناطقة وقولكم لا بد من الاعتراف ببقاء تلك المادة قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم من بقاء مادة
النفس بقاؤها كما لا يلزم من بقاء هيولى الاجسام العنصرية بقاؤها والذي يحقق ذلك انكم بعد الفراغ من اثبات بقاء النفس
يقولون انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها مدركة لمدركاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية واذا
جوزتم ان يكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشيء من ذلك لان لقائل ان يقول حينئذ لم لا يجوز ان يقال
اتصاف تلك المادة ببعض التعقلات والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها وعند موت البدن
فسدت تلك الصورة فلا جرم لا يبقى شيء من تلك العلوم والاخلاق فظهر ان القدر الذي ذكرتم في بقاء النفس غير كاف
لا يقال يمكننا دفع هذا الاحتمال بان نقول تلك المادة معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة بالدليل المذكور
في النمط الثالث على ان كل مجرد عاقل ومعقول لانا نقول ضعف تلك الدلالة بما فيه مقنع وايضا فالنفس الناطقة داخلة
تحت جنس الجوهر فيكون النفس الناطقة مركبة من الجنس والفصل واذا الحق شرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس على قانون
مذهبهم مركبة من مادة وصورة ومادتها تكون مجردة فيكون مادة النفس عقلا وعاقلا ومعقولا وعلى هذا التقدير
يكون مادة الشيء مساوية للكل في كل الصفات وهو محال ثم ان سلمنا المساعدة عليه ولكن الوجه الذي ذكرتموه
كما دل على استحالة الفساد على النفس فهو بعينه يدل على استحالة حدوثها مع انكم معترفون بحدوثها بيانه هو انه كما ان الفساد
مسبوق بامكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بامكان الحدوث فان استغنى امكان حدوثها عن المحل او افتقر الى المحل
او ان افتقر اليه لكن يكون محله البدن وان بطل ذلك هنا فليبطل هناك والا فلا بد من الفرق والجواب فلم لا يجوز ان يقال ان صدور
النفس عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط حصولها
عنه وعند ذلك يجب فناؤها بفناء شرطها ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ولانه اصل غير مركب فان كان فيه قوة قابلة
للفساد مقارنة لقوة الثبات فالمراد منه ان الجوهر العاقل منا اصل قائم بنفسه غير محتاج الى المحل واذا كان


كذلك لم يكن مركبا من شيء يحصل فيه قوة الفساد واما قوله فان الحدث لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى
وشيء كالصورة فمقصوده بالكلام نحو الاصل وتجزئته فالمراد انه لم يكن بسيطا بل كان مركبا من المادة والصورة فعندنا نحو تلك
المادة وقلنا تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة او ان كان لها مادة لكنه ينتهي الامر في الاخرة الى مادة لا مادة لها اصلا
فحينئذ يستحيل الفساد عليها واما قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها ووجودها في موضوعاتها فلم يخرج
منها تركيب فاعلم ان الغرض من هذا الكلام ان يكون جوابا عن سؤال يذكر على الحجة المذكورة اولا وذلك هو انكم ادعيتم ان
البسيط لا يقبل الفساد وهذا باطل بالصور والاعراض فانها بسايط مع انها قابلة للفساد والجواب عنه بان البسيط الذي
يكون حاله في محل يجوز عليه الفساد لان قوة فساده موجودة في ذلك المحل اما النفس الناطقة فهي من البسايط
الغنية عن المحل فظهر الفرق واما قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها
فاعلم انه لما ذكر الفرق قال وامثال هذه يعني به الشيء الذي يكون كالنفس الناطقة في البساطة وعدم الحلول في المحل
لا يكون قابلة للفساد بل تبقى بعد حدوثها واجبة الوجود لوجوب عللها وواجبة البقاء لوجوب بقاء عللها ٥
**المسئلة الثانية** في الاتحاد وتعريفه **وهم وتنبيه** ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل
اذا عقل صورة عقلية صار هو هي **قلت** ذهب قوم الى ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية وهذا
فالزايلة باطل لانها بعد الاتحاد ان بقيت فجرد اثنان كما كانت قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد في شيء وان لم يبق فمعنى ما قابلة
اما الذات او صفة من الصفات فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل حدوث الشيء وعدم الشيء الآخر وان كان الثاني لم يكن ايضا
اتحادا بل هناك ذات باقية في الاحوال وكانت موصوفة بصفة ثم طرأت عليها صفة اخرى وصارت الاولى وليس ذلك
من الاتحاد في شيء واعلم ان الشيخ قد اختار في كتاب المبدأ والمعاد حين ما حاول اقامة الدلالة على وجوب كون واجب الوجود عقلا
عقلا وعاقلا ومعقولا ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية **زيادة تنبيه** وايضا اذا عقلت ا
ثم عقلت ب ايكون كما كان عند ما عقل ا **قلت** هذه هي الحجة الاولى ولكن في مورد اخرى وتقريرها انها اذا عقلت
شيئا واتحدت بتلك الصورة ثم عقلت شيئا ثانيا واتحدت ايضا بالصورة الثانية فالشيء الحاصل عند اتحاده بالصورة
الاولى هل يبقى عند الاتحاد بالصورة الثانية او لا يبقى وحينئذ يعود التقسيم الاول بعينه ٥ **وهم وتنبيه**
وما والاه ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء بالعقل الفعال ٥ **قلت**
القائلون بالاتحاد قد يعرفون ان النفس الناطقة انما تعرف الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال لكنهم يقولون
مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعال حتى يصير النفس حال صيرورتها عقلا مستفادا نفس العقل الفعال وهذا الكلام

باطل اما الوجه الاول وبوجه اخر يختص به وهو ان النفس اما ان تتحد ببعض اجزاء العقل دون غيره وذلك يقتضي كون العقل
الفعال منقسما وهو محال او تتحد بكله فيلزم ان تصير النفس عالمة بكل المعقولات وهو باطل واما الحكاية التي ذكرها عالمة
بعد هذا الفصل فالمقصود منها ان يعرف ان القايل بهذا الاتحاد فرفوريوس وله كتاب طول فيه نفسه في تقرير هذه المقالة
ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذه المقالة لا يكون الا فاسدا **اشارة** قال الشيخ اعلم ان قول القايل ان شيئا
يصير شيئا اخر لا على الاستحالة **قلت** الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم
ان قول القايل صار هذا الشيء شيئا اخر يطلق على معاني ثلثة اثنان منها صحيحان والثالث فاسد اما الصحيحان فاحدهما
ان يكون هناك ذات موصوفة بصفة ثم يطرى عليها صفة اخرى ويزول الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء نارا
والثاني ان تركب منه ومن غيره شيء ثالث كما يقال صار الغزل كرباسا والخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان
صحيحان واما الثالث فهو ان يصير احد الشيئين عين الاخر فهذا باطل محال والبرهان ان الشيء اذا اتحد بشيء اخر فهما
في هذه الحالة اما ان يكونا موجودين او معدومين او احدهما موجود والاخر معدوم فان كانا موجودين فلم يتحدا
بل هما اثنان وان كانا معدومين فهما ايضا لم يتحدا بل عدما وحصل شيء ثالث وان كان احدهما موجودا والاخر
معدوما لم يتحد ايضا لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم فظهر ان القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول
واما عبارة الكتاب فهي واضحة الا انه ابطال احد هذه الاقسام الثلثة فانها مختلفة جدا وبعد الوقوف على الغرض
لا حاجة اليه **تذنيب** قال الشيخ فقد ظهر لك ان هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة **قلت** لما ابطل
القول بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل شيئا فانه يعقله لذلك الشيء يكون صفة حالة فيه والمراد بالحالة العقلية
تلك التعقلات والعلوم **المسألة الثالثة** في اقسام التعقلات واحكامها وفيها تنبيهات **تنبيه** قال الشيخ
الصور العقلية قد تجوز بوجه ما **قلت** التعقل على قسمين احدهما ما يكون مستفادا من المعقول كعلمنا بالسماء فانه انما حصل
بعد ان ادركناه في الخارج ويسمى هذا القسم بالتعقل الانفعالي وثانيهما ان يكون متقدما عليه مثل المهندس يتخيل
في صورة الدار ثم يوجد في الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك بالعقل الفعلي فيجب ان يكون علم واجب الوجود بالاشياء
على الوجه الثاني ومعناه انه يجب ان يكون علم الباري تعالى بالاشياء علما فعليا لانه لو كان انفعاليا لكان علمه مفتقرا
الى غيره وهو محال **تنبيه** قال الشيخ كل واحد من الضربين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي **قلت** التعقل
الفعلي والانفعالي ينقسم كل واحد منهما الى ما يكون للشيء من غيره والى ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم الثاني
لافتقر كل واحد الى الاخر الى غير النهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فعليا وجب ان يكون

١٩٧

ذلك له لذاته لا لغيره **المسألة الرابعة** في كيفية علم الله تعالى بذاته وبالكليات **اشارة** قال الشيخ واجب الوجود
يجب ان يعقل ذاته بذاته **قلت** كما تقدم في الانواع والابواب السالفة انه تعالى عالم بذاته وساير المعقولات والان يريد
ان يبحث عن كيفية حصول تلك العالمية له فنقول قد بينا قبل هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لا بد وان يكون حاصلا
له لذاته فنقول انه تعالى يجب ان يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته وذاته لذاته علة لما بعده يجب ان يعلم من ذاته كونها علة
لما بعده واذا علم ذلك علم لا محالة معلوله ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه بساير المعلولات النازلة من عنده طولا وعرضا اما
طولا كالعقول التي كل واحد منها علة للعقل الذي تحته واما عرضا فمعا والقايل ان يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذاته يقتضي
علمه بمعلوله بيانه انكم اما ان تقولوا ان علمه تعالى بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله او تقولوا ان علمه
بذاته من حيث انها علة لذلك المعلول يقتضي علمه بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان علمه بذاته المخصوصة التي من جملة لواحقها
واعتبار انها كونها علة لذلك المعلول يقتضي العلم بذلك المعلول وظاهر ان هذه المقدمة ليست بديهية بل لا بد فيها من الدلالة
وانتم ما ذكرتم الدلالة عليها واما الثاني فباطل لان علمه تعالى بان ذاته علة للشيء الفلاني علم باضافة مخصوصة بين ذاته
وبين ذلك الشيء والعلم باضافة امر الى امر مسبوق بالعلم بكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول مستفادا
من العلم بتلك الاضافة لزم الدور وانه محال **اشارة** قال الشيخ ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل
انحا الى اخره **قلت** مراتب العلوم ثلثة فالمرتبة الاولى علم الله تعالى وهو اشرف العلوم وعلمه بذاته علة لعلمه بابداعه
على ما مر تقريره المرتبة الثانية علم العقول بعللها ومعلولاتها اما علمها بعللها فليس ذلك لها في ذواتها بل من عللها
لان الفلاسفة زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلة فلاجل القضية
الاولى قالوا ان العلم الباري تعالى بذاته علة لعلمه بغيره لان ذاته علة لغيره والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولاجل
القضية الثانية قالوا ان علم العقول بعللها غير حاصل لها لذواتها بل فايضة عليها من عللها وبيان هذا الفرق على قانون
قولهم ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلا جرم متى عرفت العلة نفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة
علمها بذلك المعلول واما المعلول فافتقاره الى العلة ليس الا لامكانه والامكان لا يحوج الى تلك العلة المعينة ولا
لافتقر كل ممكن الى تلك العلة ولما كان ممكن علة لممكن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لا يحوج الى مطلق العلة والمحوج
واما تعين العلة فلا يكون الا من جانب العلة يعني انه لما حصلت تلك العلة وهي لذاتها موجبة لهذا المعلول استند
هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول يلزم من علمه بذاته علمه بكونه ممكنا ويلزم
من علمه بكونه ممكنا علمه بان له علة لان كل ممكن فكذلك من لوازم ذاته فاما تعين العلة فلا يمكن من لوازم ذاته لا جرم لم يكن في علمه

بنفسه المعينة علمه بعلته المعينة فظهر ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة وثبت
ان علم العقول بعللها ليس لان ذواتها واما علمها بمعلولاتها فلهذا ذلك عن ذواتها وعلى القايل ان يقول هذا لا يستقيم على اصولكم
لان عندكم في عقل اعتبارات ثلثة وجوبه بغيره ووجوده وامكانه ثم اسندتم الى هذه الثلثة عقلا ونفسا وفلكا فاذا
زعمتم ان علم العقل المعلول يستفاد من علته لزم ان يكون ابدا العقل الذي هو العلة اعتبارا رابعا ليكون مبدا لذلك
المرتبة الثالثة علم النفوس وتلك العلوم انما تحصل فيها عن فيض العقول لكن تلك العلوم غير باقية بل حادثة حاصلة
بحسب استعدادات مختلفة للمبادي والمناسبات **ولنرجع** الى التفسير اما قوله ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته
هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا فالمراد منه ظاهر وهو تصريح بان ذاته تعالى قابلة لتلك الصور وفاعلة لها وهو
رجوع عن قولهم في امثاعهم واما قوله ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول واما ادراكه لما بعده اي لمعلولاته
من ذاته واما قوله وبعدها الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب فالمراد منه
ظاهر وانما جعل تلك الادراكات نقشا ورسما لانها امور حادثة فهي كالنقوش الطارية على اللوح تارة والزايلة عنه اخرى
**وهم وتنبيه** قال الشيخ الرئيس رضي الله عنه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل **قلت** هذا سوال جيد
وتقريره انك اذا قلت ان الله تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد
جعلت في ذاته صور المعلومات باسرها ثم زعمت ان العالم لا يتحد بالعلم فلزم ان يكون ذات الله تعالى محلا لتلك الصور
الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه انه التزم ذلك وبين انه لا يلزم منه محذور لان الدلالة انما دلت على تنزيه
ذات الله تعالى عن الكثرة فاما انه لا يكون في لوازمه كثرة فذلك ما لم يثبت بالدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء
من لوازم علمه بذاته فتكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالاشياء كثرة في لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا يوجب الكثرة
في الملزوم فان الوحدة التي هي ابعد الاشياء عن طباع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصفا للاثنين
وثلثا للثلاثة وربعا للاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ثم قال بعد ذلك فالاول تعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وكثرة سلوب وليس ذلك كثرة اسما اي لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته واقول هذا الكلام يدل
على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة في مسئلتين من امهات المسايل احداهما ان المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون
قابلا وفاعلا معا وهنا اعترف بان الموثر في تلك الصور العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط
هناك قابل وفاعل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا الاضافات والسلوب وهنا
اعترف بان الله تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فاثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية



وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك عنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول صورها في العالم
وتلك الصور ليست بمجرد اضافات فلان مذهبه ان الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول والمساوي للجوهر
والكميات والكيفيات في تمام ماهياتها كيف يكون مجرد اضافات فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات
الحقيقية ٥ **المسئلة الخامسة** في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول اربعة واعلم ان الجزئيات قد تعلم على
وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم وقد تعلم ايضا على وجه يلزم ذلك والشيخ تكلم اولا في تحقيق كل واحد من هذين النوعين
ثم اشتغل بنفي احدهما واثبات الاخر **اشارة** قال الشيخ الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها
منسوبة **قلت** الجزئيات اذا عقلت باسبابها عقلت كلية ولا تتغير تلك التعقلات عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل
بان كذا موثر في الشيء الفلاني وان ذلك يقتضي حركة الفلك والكوكب وان حركته يقتضي وصوله الى الموضع الفلاني حال
ما يكون الارض حايلة بينه وبين الشمس وانه متى كان كذلك حصل الخسوف واذا تحرك بعد ذلك الى حد اخر حصل التمام
المنجلا فبهذا الطريق تصير جميع الجزئيات على جميع تفاصيلها واحوالها معلومة ومثل هذا العلم لا يتغير بتغير المعلوم فان هذه
العلوم حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه وبعده فاما العلم بان هذا الكسوف حصل الان او مضى او سيحصل فانه يجب
تغيره عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئي كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير المعلوم وكيف يعلم حتى يجب تغيره
عند تغيره **تنبيه واشارة** قال الشيخ قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه منها مثل ان يسود الشيء كان ابيض
**قلت** لما بين الشيخ ان العلم بالزمانيات من حيث انها حاصلة الان او غير حاصلة يجب التغير عند تغيرها واراد ان يحتج باستحالة
التغير على الله تعالى على استحالة اتصاف الله تعالى بهذا النوع من العلوم تكلم اولا في اقسام التغيرات واضافتها فذكرها على ثلثة
اوجه وتقريره ان الصفات الثبوتية اما ان تكون صفات حقيقية عارية عن الاضافة كالسواد والبياض او صفات هي بمجرد
اضافات لكون الانسان يمينا وشمالا او صفات حقيقية ذوات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين احدهما الصفة
التي لا يلزم من تغيرها الا تغير الاضافة بغيرها والاخر ما يلزم من تغيرها الا الى الاضافة تغيرها اما الاول فهو مثل ان يكون
الشيء قادرا على تحريك جسم فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال هو قادر على تحريكه فبطلت تلك الاضافة ولكن لا يلزم
من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة واحدة تلحقها اضافة الى امر كلي وهو تحريك الجسم فاما
ان يكون كون ذلك الجسم زيدا او عمرا فغير معتبر في بقاء القدرة فان المعتبر فيها ان تكون متعلقة بتحريك الجسم لا بتحريك
هذا الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم او عدم واما الثاني فهو مثل العلم بعدم الشيء حال عدمه والعلم بوجوده
حال وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة والعلم معا والذي يدل عليه امور الاول وهو ان العلم بعدم

الشيء مخالف للعلم بوجوده وتغير قائم مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده أو بالعكس لكان ذلك جهلاً واما اذا وجد
العلم بعدمه وبوجوده حال وجوده فلانه لا يكون جهلاً ولولا ان العلم بعدم الشيء مخالف للعلم بوجوده والا لقام كل واحد
مقام الاخر ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه علماً ولما كان كذلك ثبت ما ذكرناه والثاني وهو انه من علم اذا جاء
الغد غداً دخل زيد الدار فهذا العلم لا يكفيه في العلم بدخوله في الدار عند دخوله فيها لانه لو كان في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار
الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار كان فيه حصول العلم بانه قد دخلها الان بل لا بد من ضم صح
الى ذلك العلم علم اخر وهو انه جاء الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيداً دخل الدار وهذا هو
المراد بقول الشيخ انه اذا كان علماً بمعنى كلي لم يكف في ان يكون عالماً بالجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستفاداً ايلزمه اضافة
مستأنفة وهيئة للنفس مستحدثة لها اضافة مستحدثة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فثبت ما ادعيناه من وجوب تغير هذا النوع
من العلم عند تغير المعلوم ثم لما اطنب الشيخ في تقرير هذه الاقسام قال فالعلم موضوعاً للتغير لا يجوز ان يعرض تبدله بحسب القسم الاول
ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات ومعناه ان التغير في القسم الاول
وهو الذي يكون مثل السواد والبياض وفي القسم الثالث وهو كالعلم محال واما في القسم الثاني وهو كالقدرة فالتغير فيها لا
من الاضافات جائز لان المعتبر هناك بالحقيقة مجرد الاضافة لا نفس الصفة التي هي القدرة هذا حاصل الكلام ولقائل ان يقول
الاضافات عندكم امور موجودة في الخارج فاذا جوزتم التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم
ان يحدث في ذاته صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها فيها واذا جوزتم ذلك فهلا تجوزون مثله في الصفات
الحقيقية واي دليل يدل على الفرق بينهما ثم لئن سلمنا انه لا يلزم على ان التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم ان
العلم من الصفات الحقيقية فان العلم عندنا نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والذي يعتقدونه من انه عبارة عن صورة
مساوية للمعلوم في العالم فقد ابطلناه بما فيه مقنع واذا كان كذلك كان التغير في العلم تغيراً في وجود الاضافة وذلك
غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع في قولهم العلم بالجزئيات يجب تغيره عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى ان يساعد
على وجوب التغير لكن يزعم ان العلم ليس الا الاضافة المخصوصة واذا جاز التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى
فلم لا يجوز ايضاً تغيره في هذه الاضافة وتحقيقه وهو ان ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الاضافة المسماة بالعلم لكن بشرط
حصول ذلك المعلوم فالعلم بان زيداً دخل الدار موجب ذات الله تعالى لنفسه لكن بشرط ان يدخل زيد الدار
فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم ويحدث بشرط علم اخر وهو العلم بخروجه فلا جرم
يحصل العلم الاخر وما ذكره الفلاسفة في استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرناه في سائر الكتب واعترضنا عليه واذا كان



لذلك سقطت حججهم على القدم في علم الله تعالى بالجزئيات **نكتة** قال الشيخ وكذلك يميناً وشمالاً اضافة محضة **قلت**
لما ذكر الاقسام الثلثة للصفات الحقيقية في الفصل المتقدم ذكر هنا الصفات التي هي مجرد اضافات فقط مثل كون الشيء
يميناً وشمالاً وزعم ان هذه الامور مجرد اضافات اما كونه عالماً قادراً فهي صفات تتبعها اضافات واعلم ان كثيراً من
المتكلمين المحققين نازعوا في ذلك وزعموا ان العلم ليس مجرد نسبة مخصوصة فاما ان يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه
النسبة فكلام الشيخ وما اقام على صحة دعواه برهاناً ولا شبهة منه ۝ **تذنيب** قال الشيخ فالواجب الوجود يجب ان
لا يكون علمه بالجزئيات **قلت** لما فرغ من بيان ان الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير على وجه
صرح في هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ان لا يكون عالماً بالجزئيات علماً زمانياً متغيراً او يجب ان يكون عالماً بها على الوجه الذي — الثاني
لا يتغير الزمان والدليل عليه انه قد ثبت ان كل ممكن فلا بد له من مرجح وانه ما لم يجب وجوده عن ذلك المرجح لا يوجد — يتغير
فاذن يجب استناد كل الممكنات الى الباري وقد عرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من علم الله تعالى بذاته
علمه بجميع هذه الجزئيات على اقصى ما لها من التفاصيل وهذا الكلام حق بعد تقرير المقدمات المذكورة واما لفظة القضاء
والقدر اللذان اوردهما فهنا يعني بالقضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه ساير التفصيل
والمعلول الاول كذلك واما القدر فساير المعلولات الصادرة عنه طولاً وعرضاً لانها بالنسبة الى المعلول تجري مجرى تفصيل
الجملة وهو القدر وبالله التوفيق ۝ **المسألة السادسة في شرح عنايته** **اشارة** قال الشيخ رضي الله عنه فالعناية
هي احاطة علم الاول بالكل **قلت** اعلم انه في النمط السادس لما ابطل كونه تعالى فاعلاً بالاختيار وكان المفهوم من
العناية هو ان يفعل الفاعل فعلاً لينتفع به غيره وهذا التفسير لا يتأتى مع القدح في كونه تعالى مختاراً لا جرم احتاج
الى تفسير العناية وايضاً لما قدح في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك المعنى المتعارف ما لا يتم ايضاً مع القدح
في العلم الجزئيات لا جرم اعاد تفسير العناية مرة اخرى والتفسير الذي ذكره هنا هو الذي ذكره هناك من غير تفاوت
اصلاً فلا فائدة في الاعادة ۝ **المسألة السابعة في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي** **اشارة** قال الشيخ الامور
الممكنة في الوجود **قلت** الغرض من هذا الفصل ذكر اسباب الشرور والكلام مبني على تقديم تقسيم وهو ان نقول الموجود
اما ان يكون خيراً محضاً او الخيرية غالبة فيه او الخيرية والشرية فيه سيان او الشرية غالبة فيه او يكون شراً محضاً فهذه
اقسام خمسة لا مزيد عليها اما القسم الاول فان الحكمة الالهية التي هي مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجود تقتضي
حصوله واما القسم الثاني فان الحكمة تقتضي حصوله لانه لو لم يحصل لامتنعت تلك الخيرات الغالبة فاذن في حصوله
مفسدة قليلة وخير كثير وفي عدم حصوله على عكس ذلك وتحمل ادنى المفسدتين لدفع اعلاهما من مقتضيات الحكمة وهو المراد

في قولهم انه في ان لا يوجد الخير الكثير تحرزا عن الشر القليل شر كثير ومثال هذا القسم النار فانها لا يمكن كونها موجودة موصوفة
بطبيعتها وخاصيتها التي هي منشأ المنافع عظيمة الا ويكون بحيث قد تتأذى بها في بعض احوالها الى ان تحترق بها الحيوان والانسان
لا يمكن دخوله في الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه وجوارحه الا ويكون بحيث قد يعرض لبعضهم خطأ في الهيآت
النظرية او العملية يكون سببا للضرر في المعاد واما الاقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة لانا اذا تأملنا في احوال هذا
العالم وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة واللذة اعم واتم واكثر واذا عرفت ذلك ظهر ان الشر داخل في القضاء
الالهي بالعرض يعني ان الامور التي كانت الخيرية غالبة عليها لما كانت مقصودة بالذات الخيرات الغالبة لاجرم وجدت تلك
الشرور القليلة اللازمة لها ولولا كونها لازمة لتلك الخيرات والا لما وجدت وللقائل ان يقول للفلاسفة ان البحث
عن هذه المسألة ساقط عنكم على حسب اصولكم فيكون بحثكم فيها من الفضول وانما قلنا ان البحث عنها ساقط على حسب اصولكم
لان البحث عن هذه المسألة لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم فاعل مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين وانتم
لا تقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى
انما يتوجه اذا كان تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذاك واما اذا كان موجبا لذاته
بحيث يستحيل عقلا ان لا يكون مصدرا لما صدر عنه لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذاك لان جوابه هو انما وجدت هذه الافعال
لان ذاته تعالى موجبة لها لذاته وكان يستحيل في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات محضة او شرورا
محضة واما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين فلانا بتقدير ان لا نقول بذلك كان كل الاشياء سواء بالنسبة الى الله تعالى على
ما هو قول الاشعرية واذا كان كذلك استحال ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا للخير فثبت ان
هذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة الذين ينكرونهما كان البحث ساقطا عنهم وكان خوضهم فيه
فضولا وللفلاسفة ان يقولوا غرضنا في هذا البحث امران احدهما ان يعلم ان مخلوقات الله تعالى في اي الاقسام الخمسة
المذكورة اي المقصود ان يعلم ان المخلوقات خيرات محضة او شرور محضة او ممتزجة والثاني ان عندنا علم الله تعالى
بالنظام الاكمل علة لوجوده فلذلك بينا ان النظام الاكمل كيف هو حتى عرفنا ان ذلك داخل في الوجود ثم لننزل عن
هذا المقام ولكن التقسيم الذي عليه بنينا قاعدة الباب مبني على تصور ماهية الخير والشر فيجب اولا ان نبحث عن ذلك فنقول
اشتهر في ألسنة الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الامثلة مثل انهم قالوا
انا نحكم على القتل بانه شر لكنا اذا ميزنا ما فيه من الامور الوجودية عما فيه من الامور العدمية وجدنا الشر ليس
الا العدميات فاذا نظرنا الى كون القاتل متمكنا من القتل فذلك خير لان القدرة من الكمالات والخيرات واذا نظرنا الى



كون السكين قطاعة فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع كان ذلك خيرا فانه
لو كان نحاسا لا ينثلم من السكين كان ذلك شرا فاما اذا نظرنا الى فوات حياة المقتول والى تفرق اتصال بدنه وجدناه
شرا ومعلوم ان هذين الامرين عدميان فعلمنا ان الخير وجود والشر هو العدم واعلم ان هذا الاحتجاج ليس بجيد لان
من قال الخير وجود والشر عدم اما ان يكون غرضه منه تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم وحينئذ لا حاجة
به في ذلك الى الاستدلال والاحتجاج لان كل احد له ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان كان غرضه منه ان يحكم على الخير بانه
لا بد وان يكون موجودا او على الشر بانه لا بد وان يكون معدوما فحينئذ يكون ذلك قضية موضوعها الخير ومحمولها الوجود فهذا انما
يتأتى بعد تصور ماهية الخير والشر وكلامنا الان فيه فثبت ان الذي ذكروه غير جيد ثم بتقدير النزول عن هذا المقام فهو
تعويل على مجرد المثال وقد عرفت انه لا يفيد اليقين واعلم ان الناس لا يريدون بلفظ الشر في العرف العام المشهور الا الالم
او ما يكون مؤديا اليه ثم ان العلم الضروري حاصل بان الالم امر وجودي ولا خلاف فيه بين العقلاء الا بين من زعم ان اللذة
عبارة عن زوال الالم فجعلها امرا عدميا لكن لا خلاف بينهم في كون الالم امرا وجوديا واذا كان الامر كذلك ظهر ان الذي
يعنون الناس بلفظ الشر امر وجودي واما الخير فقد يطلق على عدم الالم فيقال للانسان الذي يكون في سلامة انه في خير
وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا التفصيل فلنترك الكلام في العبارات ونقول حال الحيوان لا يخلو عن احد امور
ثلاثة اما ان يكون في اللذة او في الالم او يكون خاليا عنهما اما اللذة فمن الناس من انكر وجودها وهو محمد بن زكريا الرازي
فانه زعم انه لا معنى لها الا زوال الالم فان اللذة التي نجدها عند الاكل لا معنى لها الا زوال الم الجوع واللذة التي نجدها
عند الشرب لا معنى لها الا زوال الم العطش اشد كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب اقوى وكذى اللذة الحاصلة في الصيف
من الجلوس في الهواء البارد وفي الشتاء في الهواء الحار دفع الم الكيفية المؤذية وكذى اللذة الحاصلة من لبس الملابس
وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع انما كانت لدفع الفضلة المؤذية واما الاكثرون من الفلاسفة والمتكلمين فقد
اتفقوا على ابطال هذا القول لوجوه اولها ان العدم لا يستحيل فيه التفاوت بالشدة والضعف فلو كانت اللذة امرا
عدميا لما كانت لذة اقوى من لذة اخرى وثانيها انا نلتذ بادراك صوت او صورة ندركها قبل ان نخطر ببالنا وجودهما
حتى لا يقال الالتذاذ لدفع الم الشوق ففي هذه الصورة قد حصلت اللذة من غير زوال الالم ولذلك نلتذ بمشاهدة
بعض الاشخاص فلا يقال بفقدانهم الحسي يقال اللذة خروج عن المؤلم وثالثها انه كان يلزم ان لا يحسن من العقلاء
عند ضعف شهواتهم ان يبدأوا بالادوية الكريهة ليلتذوا بالاطعمة لانهم ينزلون منزلة من يعذب نفسه
لاجل ان يلتذ بترك تعذيبها في الحالة الثانية فهذا ما قيل في ابطال قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول

المقصود من الخير اما التعريض للذات او للالم او لا للذات ولا للالم فاما التعريض للذات فان قلنا بقول ابن زكريا الطبيب
وانا عرفنا بكونها امرا ثبوتيا لكنا اذا تاملنا وجدنا اللذة قليلة جدا بل الغالب على الخلق اما الالم او دفع الالم الذي هو الصحة لا بمعنى لها
الا بقاء البدن خاليا من الالم والذي يقال الصحة لذيذة فهو مكابرة لان اللذة حالة وجدانية فاذا لم نجدها في التغير استحال
ادعاء وجودها وسياتي لذلك مزيد تقرير في النمط الثاني ان شاء الله تعالى وايضا ما السلامة عن الموذيات الخارجية والداخلية
لا معنى لها الا عدم الالم وما يودي الى الالم وايضا استقامة اسباب المعيشة من الدار والعقار والمال والجاه ليست
الا وسايل الى دفع الالام المتوقعة واما اللذات الحاصلة عند الاكل والشرب والجلوس في الهواء الطيب ولبس الملابس
الطيبة فكل ذلك يرجع الى دفع الم الجوع والعطش واذى الحر والبرد ثم يقال لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يترجح طعام
على طعام ومنكوحة على اخرى لانه لما كان الغرض من الكل دفع الم الجوع والم الفضلة وذلك بالكل وجب كون الكل مساويا
كما انه لو كان الغرض من الاصطلاء دفع الم البرد لا جرم لم يترجح نار على نور لانا نقول هذا باطل لاحتمال ان يكون السبب في ترجح
طعام على طعام بعد اشتراكهما في انه يجوع كون الطعام المكروه مولما بطعمه او برايحته او شكله او مفارقته او لاجل كثرة
تناوله او رث ملاله والطعام المطلوب موصوف باضداد هذه الصفات فلا جرم ترجح طعام على طعام ومنكوحة
على اخرى فتقرر هنا ان الغالب على احوال الخلق اما الالم واما دفع الالم وان اللذة الحاصلة التي هي كيفية وجودية
زايدة على زوال الالم ليست الا في صور نادرة جدا كالقطرة في البحر مما عدد نوع من الالتذاذ بصوت او صوت ما عرف
وجودها قبل ادراكها وتشد ما يشبه ذلك واما الالام فكثيرة جدا وان كان بعضها في غاية القوة كالامراض وبعضها ضعيفة
وهي الامور التي لا ينفك الانسان في اكثر اوقاته عنها كالغموم والهموم والخوف والوجل والحياء والغضب والالام الحاصلة
من الجوع والعطش والروايح الكريهة ورؤية الثقلاء ومشاهدة المكاره والاشتغال بالمكاسب والحرف وايذا الذباب
والبق والنملة النمل الى غير ذلك من الامور التي لا يمكن حصرها وضبطها لكثرتها واذا ثبت ان الالم غالبة واللذات الحقيقية
مغلوبة فلو كان المقصود من الخلق والايجاد تلك اللذات القليلة مع علم الخالق تعالى بحصول الالم الكثير كان ذلك التزاما
للشر الغالب الجليل لخير مغلوب فظهر ان الذي ذكروه من ان الغالب على هذا العالم الخير باطل لا يقال المرض وان كان كثيرا
لكن الصحة اكثر لانا نقول الصحة قد بينا انها حالة عدمية وهي بقاء الانسان خاليا عن اللذة والالم وليس الا ان كلامنا
فيه واما ان قيل المقصود من خلق الانسان وساير الحيوانات تعريضها للالام فهذا هو الشر المحض لا يليق بالحكيم
واما ان قيل المقصود منه ان لا يكون معرضا للذة ولا للالم فنقول ان هذا لا يصلح داعيا الى الخلق والايجاد لان
البقاء على العدم الصرف لذلك ساوى ذاك اولى لانه كان لا يصل اليه ذلك الخير القليل فكذلك لا يصل اليه الشر الغالب



وكان البقاء على العدم اولى وعند هذا الضيق ترى المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القايل لم خلق الله تعالى
العالم سوال طالب العلة وهو باطل لانه تعالى خلق العالم لذاته لا لعلة فنقول حينئذ لم الان قد اعترفتم بحقيقة مذهبكم
وهو انه تعالى موثر لذاته فلا يجوز ان يقال وجدت بنظم ما ذكرناه او لان خوضهم في هذه المباني الفضول الا على
الماويلين المتقدمين واما القايلون بالفاعل المختار فمنهم من انكر الحسن والقبح العقليين وقال كل ما يفعله الله تعالى فهو منه
حسن وصواب فانقطع هذا البحث عنه واما المعترفون بذلك فهم المعتزلة فالمقصود عندهم من الخلق التعريض
للنافع والمنافع انه لا يمكن ان يكون المقصود التعريض للذات الدنيوية فانها بالنسبة الى الالام كالقطرة في البحر على ما مر
تقريره بل الاولى ان يجعل المقصود التعريض للمنافع الاخروية قال مصنف الكتاب محمد بن عمر تجاوز الله عنه وانا
بعد ان من الله علي بالسلامة في اكثر الاحوال حتى كاني كنت ممتازا عن اهل الاكثرين في ذلك اذا رجعت الى نفسي وتاملت
اللذات الحقيقية لست اقول الامور العدمية بالالام الجلية والحقيقية ما عددناها وجدنا اللذات حقيرة في جنب
الالام واذا كان الامر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الالام مرغوبا فيها ولولا ما نرجوا
من اللذات العظيمة الاخروية والا لكان العدم المثل اولى **وهم وتنبيه** ولعلك تقول اكثر الناس الغالب
عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب **قلت** الغرض من هذا السوال القدح فيما ذكر ان الخير غالب وتقريره ان الذي
الجهل وطاعة الشهوة والغالب على الخلق وكل ذلك شرور ولانها اسباب العقاب وعلى هذا التقدير الشر
غالب ثم اجاب عنه بانه كما ان لاحوال الابدان في الجمال والصحة على اقسام ثلثة احدها الغاية في الجمال والصحة
والثاني التوسط والثالث القبح والمريض والاول والثاني من السعادة العاجلة قسطا وافرا او معتدلا
او يكونان من اهل السلامة فكذلك حال النفس فيها ثلثة احدها الغاية في كمال العلم وحسن الخلق والثاني الخالي
عن الفضايل الحقيقية والباطلة والاخلاق الجيدة والردية والثالث الموصوف بالاعتقادات الباطلة والاخلاق
الردية فالقسم الاول ينال السعادة العظمى والقسم الثاني فهو من اهل السلامة وينال حظا من الخيرات
الاجلة والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا
اضيف اليه الطرف الفاضل يحصل لاهل النجاة الغلبة وللقايل ان يقول اما ان يقولوا بان المتوسط من اهل
السعادة او من اهل السلامة والاول مكابرة لان لذات المتوسطين في الصحة والمال والجمال غالبة على
عدم لذاتهم على ما بيناه وان كانت غالبة على الالم والثاني مسلم لكنه لا يخرج منه ان السلامة غالبة لكن السلامة
لا يصلح داعيا الى الخلق لانها صفة عدمية على ما بيناه واما السعادة فمغلوبة والمغلوب لا يصلح داعيا الى الخلق

والايجاد فيبطل ما ذكرتموه ثم لم يتبين لنا غرض المقام للتكلم ذكرتم ان احوال النفس في العقايد والاخلاق ثلثة طرفان وواسطة وذكرتم ان الواسطة هي الغالبة فان عنيتم به ان الواسطة في العقايد هي الغالبة اي النفوس الخالية عن الحق والباطل لكثرة النفوس المنقشة فهذا مسلم لكن اكثر الخلق عوام وان عنيتم ان الواسطة في الاخلاق هي الغالبة فهو باطل لان الغالب على احوال الخلق ان يكون نفوسهم مستغرقة في محبة الدنيا والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب والقليل اعني النفوس في الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس الردية الاخلاق كالقطرة في البحر فكيف يقال الغالب اهل النجاة **تجيبه** قال الشيخ رحمه الله تعالى واعلم ان جواب هذا السؤال سياتي في الفصل الذي بعد ذلك **قلت** لما ذكر ان المتوسط في العقايد والاخلاق اعني النفوس الخالية منها هو الغالب وحينئذ يخطر ببال انسان ان سبب السعادة الاخروية ليس الا العلوم والنفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء من السعادة فيكون الغالب على النفوس ان يكون معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق وايضا فالغالب على الخلق الاخلاق الردية وذلك سبب العقاب فيكون الشر غالبا على ما قررناه في الفصل المتقدم فذكر في هذا الفصل ما يدفع هذه الاشكالات فقال لا يتعين عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد لا يتعين عندك انها لا تنال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك النوع لا ينال الا بالعلم والمراد منه انه لا ينبغي ان يجزم الانسان بان السعادة في الاخرة نوع واحد وانه لا ينال الا باكتساب العلم فهذا الدليل يلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادة فهذا هو الجواب عن السؤال الاول واما قوله ولا يتعين عندك ان تفاريق الخطايا باتلة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحدا منه وذلك في اشخاص قليلين من الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثاني وتقريره من وجهين احدهما ان الذي يقتضي العذاب المخلد هو العقايد الردية واما الاخلاق الردية فانما توجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك وتتخلص تلك النفوس الى سعة رحمة الله تعالى فاذا قابلنا ما وصل اليها من العذاب المنقطع الذي يحصل اولا بالسعادة الابدية الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة وثانيهما انه ليس كل خلق ردي فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردي الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن في النفس تمكنا بالغا ولا شك ان ذلك ليس بغالب بل نادر قال صاحب الصحاح بتله اي قطعه وقوله باتلة لعصمة النجاة اي قاطعة لها واما قوله ولا يتسع الى ان يحيل النجاة وتتعالى عدد ومعروفه عن اهل الجهل والخطايا بامرها الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى فالمراد ان من اعتقد ان الناجي ليس الا العرف في الحق بالبراهين فيقول الامام والاوزاري كما يقوله المعتزلة فيلزمه ان يكون اهل النجاة يوم القيمة في غاية القلة لكن ليس كذلك بل النفوس الخالية عن العقايد الباطلة من اصحاب السعادة والنفوس التي باشرت الاثام ايضا يستحقون انها الى السعادة

يتخلصون



وحينئذ يكون الغلبة لاهل النجاة **وهم وتجيبه** قال الشيخ اولعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك **قلت** هذا سؤال رابع على القاعدة المذكورة في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي وهو انه تعالى لم يبرأ الخير الكثير عن ذلك الشر القليل والجواب ان الذي يمكن ان يكون خيرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد وبقي في التقسيم قسم اخر وهو الذي لا ينفك عن شر ما البتة ولكن خيره غالب على شره فهذا القسم لو تركناه عما فيه من الشر لما كان هذا القسم بل صار هذا القسم لكن ذلك الشر قد دل الناظر ان هذا القسم يجب في الحكمة الجادة ولا يليق بالجواد اهماله **وهم وتجيبه** قال الشيخ رحمه الله ولعلك تقول ان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه **قلت** قال صاحب الصحاح يقال لا تلتفت لفت فلان اي لا تنظر اليه ثم نقول السؤال ظاهر وهو انه اذا كان الكل بقضاء الله تعالى وقدره فلا يكون الانسان فاعلا لشيء من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه والجواب عنه من وجهين احدهما المستقيم على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية التي اكتسبها الشخص في الدنيا فانه لما اكتسب العقايد الباطلة والاخلاق الردية وهذه الاشيا توجب العقاب عند انقطاع النفس عن البدن لا جرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة كالمرض فانه لازم لتدبيرات الردية السالفة وثانيهما ان نقول ان الله تعالى يختار تعذيب المكلف وهذا الثاني لا يصح الا القول بالفاعل المختار والفلاسفة لا يقولون به وهذا هو المراد من قوله واما ان يكون على جهة اخرى من مبدا من خارج بحيث اخرتم انه فرع الجواب على هذا الاصل وقال الوجه فيه انه كان يجب ان يكون التخويف موجودا فيما بينهم لانه لولا خوف العقاب لما انزجر الخلق عن القبائح والتصديق يؤكد التخويف فلهذا الغرض حسن منه تعالى التعذيب لانه وان كان ذلك مضرة لذلك الشخص لكنه منفعة لاكثر الخلق وكما انه يحسن افساد الجزء لصلاح الكل كما في قطع عضو لبقاء كل البدن سليما فلذلك يحسن تعذيب اشخاص قليلة لسلامة الاكثرين لان نسبة الجزء الى الكل كنسبة الجزء الى الكل وللقايل ان يقول هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول ان هذا الجواب مبني على انه لا بد من التخويف لكن كما يقال ان كان القدر فلم العقاب فلذلك يقال ان كان القدر فلم التخويف اذا كان الكلام بالنفي والاثبات في الموضعين واحدا لم يجز جعل احدهما مقدمة في تقرير الاخر وثانيهما وهو ان هذا انما يستقيم لو كان المعذبون اقل من الناجين لكن الهالكين على مذهب المتكلمين اكثر من الناجين فان اهل الاسلام اقل من الكفار مع ان الكفار كلهم هالكين فان انكر ذلك فقد خالف قول المتكلمين مع ان غرضه من هذا الجواب ليس الا تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان قوله ان كان القدر فلم العقاب سؤال باطل لان العقاب ايضا من القدر وغير خارج عنه واذا كان كذلك كان طلب علته باطلا ثم قال واما ما يذكرونه من حديث الظلم والعدل الى اخره فالمراد منه القدح في اصول المعتزلة في الحسن والقبح والوجوب

على الله تعالى وقد تبين في المنطق ان هذه المقدمات غير أولية بل محتاجة الى البراهين

## النمط الثامن في البهجة والسعادة

وفيه مسايل **المسألة الاولى** في ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الظاهرة واعلم ان الشيخ كان ادعى الفرق بين اثبات لمن ورا اللذات الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط بين ان اللذات الخيالية والوهمية اقوى من الحسية الخارجية وفي الفصل الثاني بين ان اللذة العقلية أقوى من اللذات الحسية الخارجية **وهم وتنبيه** قال الشيخ انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية **قلت** الغالب على اوهام الاكثرين ان اللذات القوية هي الحسية ومنهم من ينكر ساير اللذات اصلا ومنهم من يعترف ولكنه يقول انها ضعيفة جدا بالنسبة الى اللذات الحسية والشيخ ابطل قولهم في هذا الفصل وبين ان اللذات الباطنة أقوى من اللذات الحسية الخارجة من وجوه الاول ان اقوى اللذات الحسية لذة المطعوم والمنكوح ثم ان الانسان قد يترك الطعام والشراب طالبا للذة الغلبة في النرد والشطرنج ولولا ان هذه اللذة اقوى من تلك والا لما رجح هذه على تلك الثاني وهو ان الانسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حضور من يحتشمه ولولا مراعاة الحشمة الذ والا لما رجح الثالث وهو ان الانسان ربما يحتاج الى الطعام والشراب بحاجة شديدة ثم انه يوثره على نفسه فيه ولولا ان لذة الايثار والا لما كان ذلك الرابع وهو ان الانسان اذا كان كبير النفس فانه يتعاطى الم الجوع والعطش للمحافظة على الوجه ويستصغر الموت عند مناجزة المبارز وربما حارب الواحد مع جمع عظيم يقطع بانه لا ينجو منهم وكل ذلك لان الحمد اشرف عنده من اللذة الحيوانية او لانه يتوقع الذكر الجميل بعد الموت كأنه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت فلاجل الرغبة في ذلك لا يبالي بالموت ويستحقر الحياة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الحسية وكما بين ذلك في الانسان بين انه غير مختص به بل هو حاصل ايضا في ساير الحيوانات وذكر منها صورتين فالاولى ان من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله اليه والثانية ان الواضعة من الحيوانات يوثر ما ولدته على نفسها وربما كان حذرها في دفع العدو عنه اشد من حذرها في دفع العدو عن نفسها فثبت بمجموع ما ذكرناه ان اللذات الباطنة أقوى من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك في العقليات واعلم ان هذا الكلام الاخير اقناعي قال صاحب الصحاح الخطب الهلاك والدهم العدد الكثير ويقال امطيناها اي اتخذناها مطية **تذنيب** فلا ينبغي لنا ان نسمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا اكل فيها **قلت** لما اثبت في الفصل المتقدم ان اللذة الباطنة أقوى ثبت في هذا الفصل ان اللذة العقلية اقوى واحتج عليه بان الحال التي للملايكة لا شك انها ابهج والذ مما للبهايم وذلك يقتضي ان تكون اللذة العقلية أقوى واعلم انه لا شك في ان هذا الوجه اقناعي خطابي **المسألة الثانية** في ماهية اللذة **تنبيه** قال الشيخ اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما **قلت** الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية



اللذة وحقيقتها فالمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملايم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك ولما احتاجوا الى تفسير الملايم والمنافي في هذين التفسيرين لا جرم حذف الشيخ هذين اللفظين الملايم والمنافي وذكر بدلهما تفسيرهما فقال اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك لان الشيء ربما كان كمالا وخيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث انه كمال وخير يكون لذة واما ادراكه من الوجه الاخر فلا يكون لذة واعلم انا لما عرفنا اللذة والالم بالكمال والخير والآفة والشر وجب أن يكون ماهيات هذه الاشياء معلومة اولا اما الخير والشر فلهما تفسيران احدهما ما ذهب الشيخ اليه ان الخير هو الامر الوجودي والشر هو الامر العدمي فعلى هذا يكون قوله اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر يرجع الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم لكن ذلك باطل قطعا اما في اللذة فلان ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج يجب ان يكون لذة لانه حصل هناك ادراك الموجود ولزم في سماع الاصوات المنكرة وشم الروايح الموذية ورؤية الاشياء الموذية ان يكون كل ذلك لذات وذلك مما لا شك في فساده اللهم الا ان يقول قايل انا نخص هذه الاشياء باللذة ونحيله للحياء زعم فيه اذ لا مشاحة في العبارات ولكن ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التي حاولنا تعريفها فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الاحوال النفسانية ونحن لم نحاول الا تعريف تلك الحالة وما يشبهها والعلم الضروري حاصل بان الامر الحاصل عند الاحتراق ليس من جنسها بل ضدها فعلمنا فساد ذلك واما في الالم فلان العدم لا يكون محسوسا وثانيهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة او ما يكون وسيلة اليها والالم ادراك المنافي او ما يكون وسيلة اليه وفساد ذلك ظاهر واذا عرفت ذلك فقول الشيخ ان فسرت الخير والشر بالوجه الاول من هذين التفسيرين توجه الاعتراض المذكور وان فسرتها بشيء ثالث فلا بد من ذكره لينظر فيه انه هل هو جيد ام لا واما الكمال والآفة فالقول فيها قريب من القول في الخير والشر والاكثرون فسروا الكمال بانه حصول شيء لشيء من شأنه أن يكون له فيقال لهم ان كان المراد في قولكم من شأنه ان يكون له اي يمكن اتصافه به لزم أن يكون الجهل والاخلاق الردية كمالات لانها صفات يمكن اتصاف النفس بها وكذلك الاشكال المعوجة والنفوس الردية والتركيبات الفاسدة يلزم أن يكون كلها كمالات لامكان اتصاف تلك الاجسام بهذه الصفات وان كان المراد به ذلك شيئا اخر فاذكروه لننظر فيه فقد ظهر ووضح ان التعريف الذي ذكروه للذة والالم ليس بجيد وايضا فقوله اللذة ادراك ونيل الذي فيه بحث اخر وهو ان لفظة النيل لا شك انها هاهنا مجاز وحقيقته الادراك واذا كان الادراك مذكورا كان ترك هذه اللفظة المجازية أولى والتحقيق في هذا الباب ما ذكرنا ان ماهية اللذة والالم متصورة تصورا اوليا بديهيا بل تصورهما من اجل التصورات واظهرها واقواها والمراد من الحد والرسم تعريف الخفي بالواضح واذا كان

كذلك كان تعريف هاتين الماهيتين خطأ وأما قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس الى آخره فاعلم انه لما ذكر ان اللذة عبارة عن ادراك الخير بين ان الامر كذلك في اللذات الشهوانية واللذات الغضبية واللذات العقلية اما الشهوانية فلان الملائم لها الملبس والمطعم الجيد فلا جرم كان ادراكها لذة شهوانية أما الغضب فلان الملائم له الغلبة فلا جرم كان ادراكها لذة غضبية وأما العقل فلان الملائم له تارة وباعتبار فالحق اما تارة فبعد الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل النظري وتارة وباعتبار فالجميل اما تارة فبعد الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك امورا اخر ملائمة للعقل وهي مثل الشكر ووفور الحمد والمدح والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه الامور اكثر من رغبة الاخر فيه ثم لما بين ان الحد الذي ذكر للذة حاصل في جميع اقسامها عاد الى شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه ويتوجه الكمال اليه بحسب استعداده الاول واعلم ان هذا اشعر بان الملائم والخير شيء واحد وحينئذ يكون احدهما مغنيا عن ذكر الاخر فوجب حذف احدهما واما قوله وكل لذة فانما تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك فمعناه ان حقيقة اللذة لا تتم فيها الا بهذين الامرين الادراك والكمال واعلم ان البحث المعنوي المهم في هذا الموضع ان يقول انا اذا اكلنا وجدنا في نفسنا حالة نسميها باللذة ونميز بينها وبين ما عداها من الاحوال النفسانية ونعلم ايضا حين ما اكلنا فقد ادركنا طعم ذلك الغذاء لكنا لا ندري ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هي نفس ادراكنا لذلك الطعم ام لا بد لذلك في اقامة البرهان على ان احدهما نفس الاخر او غيره والشيخ ما ادرج هذا المعنى اصلا وهو مهم

**تنبيه** قال الشيخ ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به **قلت** الغرض من هذا السؤال ايراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السؤال عنه ان الصحة والسلامة لا شك انهما من الامور الملائمة ثم انا لا ندرك ولا نلتذ بادراكها فقد وجد ادراك الملائم مع عدم اللذة والجواب انا لا نسلم انا لا ندرك ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركناها لكن يحصل هناك لذة عظيمة

**تنبيه** قال الشيخ واللذيذ قد يصل فيكرهه بعض المرضى **قلت** الغرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤال بعينه السؤال الاول وبيان السؤال هو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتأذى به ولو ويشتهي الحامض والمر مع ان الحلو ملائم والحامض مناف واجاب عنه بانا لا نسلم ان الحلو خير بالنسبة الى مزاجه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والمر شر بالنسبة اليه في ذلك الوقت فان اشتهاه للمر والحامض انما كان لحصول اخلاط رديئة مغذية فالطبيعة تشتهي المر والحامض لتقطيع ذلك الخلط وكذلك القول في الجانب الاخر

**تنبيه**



اذا اردنا ان نستقصي في البيان مع غنائنا عما سلف **قلت** انه لما اورد الشبهة على الحد الذي ذكره للذة اجاب عنها ذكر في هذا الفصل انه يمكن ان يذكر رسم اللذة بحيث لا يرد عليه شيء من تلك الاسولة وهو ان يقال اللذة ادراك الخير من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك شاغل ولا مضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضاد لان المريض يعاف الحلو ثم من المعلوم انه متى زال العائق في هاتين الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل الاذى بفقدانه ما يكرهه الان

**تنبيه** قال الشيخ وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة **قلت** لما بين ان اللذيذ قد يحضر مع انه لا يلتذ به شرع هنا في بيان ان المولم ايضا قد يحضر ولا يتألم به اما لسقوط القوة الدراكة او لحضور العائق كالعضو الخدر فانه لا يتألم من الاحتراق واما لو انتعشت القوة او زال العائق حصل ادراك الالم العظيم

**المسئلة الثالثة** في اثبات اللذة العقلية **تنبيه** قال الشيخ رضه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينيا **قلت** البرهان انما دل على وجود لذة والم ويكون الجزم حاصلا بذلك لا يحصل الرغبة والرهبة لعدم الذوق والوجدان فان العنين يعلم على سبيل الساع ان في الجماع لذة ولكن لا يميل اليها ميل صاحب التجربة اذا لم يجرب الافات المتولدة من طول الانتقام ربما الحجر زعل المناسب وحب الرؤية فلذلك ههنا لا يلزم من عدم الرغبة في اللذات العقلية وعدم الرهبة القدح في وجودهما

**تنبيه** قال الشيخ كل مستلذ به فهو سبب كمال **قلت** الغرض من هذا الفصل ذكر مطلوبين هما ان للنفوس ذاتان بالذات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة الحسية اما المطلوب الاول فالدليل عليه ان النفس بعد المفارقة ان كانت مدركة للاشياء الملائمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم حق فالتالي حق بيان الشرطية ما بينا ان اللذة ليست الا ادراك الملائم وبيان المقدم ان الملائم لها هو ادراك الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لما بينا في النمط السابع ان النفس لا تتوقف على البدن في ذاتها ولا في ادراكاتها المدركات واما المطلوب الثاني فالدليل عليه ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس واذا كان كذلك وجب ان يكون اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية اما بيان الاول فمن وجوه احدها ان الادراكات العقلية خائضة الى الكنه والادراك العقلي يتغلغل في كنه الشيء ويميز بين الماهية واجزائها وصفاتها ثم يميز بين الجزء الجنسي والجزء العقلي وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغا ما بلغت ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق ويميز بين ما يكون لازما للماهية بوسط وبين ما لا يكون بوسط وكان الادراك العقلي قد نفذ في ماهية الشيء وتغلغل في اعماقها ووصل الى اجزائها واما الحس فانه لا يتناول الا الظاهر المحسوس فثبت ان الادراك العقلي اقوى وثانيها وهو ان الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف الادراكات الحسية

واما بيان الثاني فهو ان مدركات الحواس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته وافعاله ومعلوم انه لا نسبة لاحدهما الى الاخر في الشرف واذا ثبت ان الادراك العقلي اشرف من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين البحثين وللقايل ان يقول على المطلوب الاول لا نسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلايمها لكانت ملتذة قوله اللذة لا معنى لها الا الادراك الملايم قلنا ان ثنا لهذه المباحث لا يستقيم بالعبارة والتفسير وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية كالغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذايقة واللامسة التي فينا قد ادركت ما في الماكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات لكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا ببرهان وانتم ما ذكرتم على ذلك حجة وبرهانا اصلا بلى لو انكم سميتم نفس هذا الادراك باللذة لكان متى ثبت حصول هذا الادراك للنفس ثبت حصول اللذة لها لكنه تصير المسايل لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء ثم الذي يحقق هذه المطالبة هو ان النفس قبل الموت قد تكون عالمة بهذه المعلومات مع ان الانسان لا يجد تلك اللذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس اللذات لاستحال ذلك لا يقال النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصار استغراقها في ذلك مانعا عن الشعور بتلك اللذات لانا نقول انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك العذر لان الادراك لما حصل استحال ان يكون هناك مانع عن حصول اللذة والا لكان الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله وذلك محال بلى لو قلتم اللذة المغايرة للادراك حاصلة عند حصوله استقام العذر ولكنه تنفتح عند ذلك ابواب كثيرة من الشكوك والشبه فانا نقول اذا كانت اللذة مغايرة للادراك فلم قلتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز ان يقال خصوصية النفس وان كانت لا تابى عن قبول الادراك لكنها تابى عن قبول اللذة فلاجل عدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان الادراك حاصلا وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف ومن اراد الاستقصاء في تزييف الحجة فعليه بكتاب الملخص ولنرجع الى التفسير اما قوله كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك فالمراد منه ما قررنا في الفصل السالف ان اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لا بد ان يكون سببا لحصول كمال ما للمدرك واما قوله ثم لا تشك في ان الكمالات الى قوله وعلى هذا الحال ساير القوى فالمراد منه اثبات الصغرى المذكورة بالاستقراء فان المستلذ به في الشهوة سبب لحصول كمال ما للمشتهي وكذلك القول في الغضب والوهم وغيرهما واما قوله وكمال الجوهر العاقل الى قوله متمثلا فيه ما هو الذات فالمراد منه ان كمال الجوهر العاقل ان يصير



عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل بتقرير تلك المعلومات بعينه ليس الا حاصل ما ذكرنا من ان كمال الجوهر العاقل ان يصير عالما بالاشياء واما قوله فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه ان العلم بالاشياء كمال القوة العاقلة واما الامور الملتذة التي تقدم ذكرها من الشهوانية والغضبية والوهمية فهي كمالات حيوانية واما قوله فهذا تمام الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه لما ثبت ان اللذة هي الادراك وثبت ان الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت ان اللذة حاصلة فاما قوله والادراك العقلي خالص الى الله تعالى الى قوله فبالاشد والاضعف فالمراد منه ذكر المقدمة التي بها يظهر كون اللذة العقلية اشرف من اللذة الحسية وتلك المقدمة هي ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية بالوجهين اللذين مر تقريرهما واما قوله ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة خطابية لا برهانية واما قوله فنسبة اللذة العقلية الى الاخرى فالمراد منه ظاهر **تنبيه** الان اذا كنت في البدن وفي شواغله وفي عوايقه **قلت** المراد منه الجواب عن سوال من يقول لو كانت هذه العلوم متضمنة لهذه اللذات وهذه العلوم حاصلة فينا فلم لا نجد هذه اللذات العظيمة ولا نشتاق الى اكتسابها كاشتياقنا الى اكتساب اللذات الحسية الجواب انما لا نجد اللذات العظيمة لهذا العايق عن ذلك حاضر وهو استغراق النفس في جانب البدن واما انا لا نشتاق الى اكتسابها فلانا اذا ما فقدنا الذوق لم يحصل الشوق وللقايل ان يقول هذا العذر لا يستقيم بتقدير ان يكون اللذة نفس الادراك لان الشيء حال حصوله يستحيل ان يوجد ما يمنع من حصوله بل انما يستقيم بتقدير ان تكون اللذة مغايرة للادراك ولكنكم لا تقولون به ولانكم لو اعترفتم بذلك لانفتح ابواب من الشكوك لا قبل لكم في اثبات اللذة العقلية ٥

**تنبيه** قال الشيخ اعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات **قلت** لما فرغ من اثبات اللذة العقلية شرع في اثبات الالام العقلية وتقريره لما كان النفس بسبب تعلقها بالبدن اذا تمكنت فيها هيئات ردية منافية لكمالها فاذا فارقت البدن لا يجب الالام الحاصلة بسبب تلك الهيئات الردية وكان ذلك جاريا مجرى عضو يكون فيه سبب للالم الا انه خدرها بعوقه عن ادراك ذلك الالم بان صار خدرا فاذا زال العايق حصل الالم وكما ان اللذة العقلية فوق اللذة الحسية فكذلك الالم العقلي فوق الالم النار الجسمانية وللقايل ان يقول لم قلتم ان حصول تلك الهيئات الردية في النفس سبب لحصول الالام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان

**المسالة الخامسة في اقسام الشقاوة العقلية**

**تنبيه** واعلم ان ما كان من رذيلة النفس **قلت** قبل الخوض في الشرح لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الناس بحسب القوة النظرية اما ان يكونوا متصفين بالعقايد الحقة عن الدليل او متصفين بها عن تقليد او متصفين بالعقايد الباطلة او لا يكونوا متصفين بشيء من العقايد اصلا فهذه اقسام اربعة واما بحسب القوة العملية فاما ان يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة او بالاخلاق

الردية او يكون نفوسهم خالية عن القسمين فهذه اقسام ثلثة فلا بد من بيان احكام الاقسام والشيخ ذكر البعض دون
البعض لا على الترتيب ونحن ناتي على شرح ما ذكره ان شاء الله تعالى فنقول مقصوده من هذا الفصل ان الخلل اما ان يكون
واقعا في القوة النظرية او في القوة العملية وان كان واقعا في القوة النظرية فهذا يدخل تحته اقسام ثلثة احدها
المقلد والثاني الجاهل والثالث الخالي عن العقايد وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في حكم واحد وهو ان النقصان الذي
لا يمكن زواله ولا يصير مجبورا البتة واما ان كان الخلل واقعا في القوة العملية وذلك الخلل ان حصل في النفس لحالة ردية
فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع ولقايل ان يقول النفس بعد المفارقة اما ان يجوز تغير احوالها او لا يجوز فان جازت
فكيف قطعت بان النقصان الحاصل في القوة النظرية غير مجبور وان لم يجز فكيف قطعت بان العذاب الحاصل بسبب الخلق في
الردية منقطع وان ادعيت ان احوالها التي بحسب القوة العملية يمكن ان تتغير فلم قلتم ذلك وما الدلالة على هذا
الفرق **تنبيه** قال الشيخ واعلم ان رذيلة النقصان انما تتاذى بها نفس شيقة الى الكمال **قلت** لما بين في الفصل المتقدم
ان النقصان الحاصل بسبب القوة النظرية على وجهين غير مجبور وان النقصان الحاصل بحسب القوة العملية مجبور بين
في هذا الفصل ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية على وجهين احدهما النفس الموصوفة بالعقايد الباطلة وحكم هذا
القسم العذاب العظيم لان حصول تلك العقايد في تلك النفوس لا يكون الا بعد اشتياقها الى اكتساب الكمالات العقلية والشوق
باقي بعد المفارقة مع الكمال غير حاصل وذلك يوجب وقوعها والتمكن من الاكتساب غير حاصل وذلك يوجب وقوعها في
العذاب بحسب اشتياقها الى ما لا تتمكن من تحصيله ولقايل ان يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجدا له على قسمين احدهما ان يكون
عالما بعدم وجدانه والثاني الجاهل بذلك فالاول فانه يكون في عذاب عظيم والثاني لا يكون في العذاب فان اصحاب
المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقايدهم مع انا نعلم ان اكثرها باطل ولكنهم لما لم يعلموا عدم وجدانهم لها لا جرم ما
وقعوا في الحزن والغم بسبب فواتها واذا ثبت هذا فنقول النفوس ذوات العقايد الباطلة لا جازمة بان تلك الاعتقادات
حقة صحيحة واذا فارقت ابدانها فاما ان يزول عنها اعتقاد ان عقايدهم حق او لا يزول فاذا كان قد تبدلت تلك الجهالة
بالعلم واذا جاز ذلك في هذه الصورة جاز في ساير الصور الباطلة تبدلها بالحق حتى يصير الجاهل عالما سعيدا فحينئذ
لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزل لم تحصل لتلك النفوس شعور بانها ما ظفرت بالكمال فلا يكون مشتاقة فلا
يعذب على ما قررناه واما القسم الثاني وهي النفوس الخالية عن النقوش الحقة فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة
الى تحصيل الكمال ولكن لم يذكر كيفية احوالها في السعادة والشقاوة **المسألة السادسة** في اقسام السعداء
**تنبيه** قال الشيخ والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم مقارنة البدن **قلت** اراد بالعارفين المستكملين في القوة



النظرية وبالمتنزهين المتجردين من العلايق البدنية فالنفوس اذا كانت مبتهجة للامرين فاذا تخلصت عن مقارنة البدن
وانفلتت من الاشتغال بتدبيره خلصت الى عالم القدس وكانت لذاتها وسعاداتها مما مر بيانه فيما قبل **تنبيه**
قال الشيخ ليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه الى آخره **قلت** البهجة الحاصلة للنفوس السعيدة المتنزهة غير مختصة
بما بعد الموت بل هي حاصلة ايضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين في الامور الالهية يجدون عند صفاء اذهانهم عما
سوى الله تعالى واستغراقها في معرفة الله تعالى من اللذات ما لا يمكن وصفها ويضيق نطاق النطق عن التعبير عنها **تنبيه**
قال الشيخ رضي والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يغلظها مباشرة الامور الارضية واعلم ان هذا الفصل غني عن التفسير
**تنبيه** ثم قال الشيخ واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم **قلت** لما تكلم في احوال النفوس الموصوفة
بالعلوم والاخلاق الفاضلة اراد ان يتكلم في احوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم ان كثيرا من المتقدمين منهم
الاسكندر ذهبوا الى انها تفنى لكن الدلالة المانعة من فناء النفوس بعد موت البدن غير مختصة بنفوس دون نفوس واما الاكثرون
فقد اتفقوا على انها باقية وقد اتفقوا على انها لا يجوز ان تبقى معطلة بلا حد ولا بد وان يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم على
انه لا تعطيل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس تتعلق بضرب من الاجرام السماوية وتتخذها الة لادراكاتها
وتخيلاتها وتحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يميل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق
بابدان اخر على سبيل التناسخ والدلالة على ذلك من وجوه الاول وهو ان الدلالة قد دلت على ان العلة الموجبة للجوهر
مفارق ازلي واذا كان كذلك وجب ان يكون جوده تاما عند علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص فاذا كمل ان حدوث
المزاج علة لفيضان نفس ناطقة من العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وجب ان يحدث
هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق فحينئذ يجتمع على ذلك البدن نفسان وانه محال فظهر ان القول بالتناسخ يفضي الى
المحال فيكون محالا الثاني وهو ان النفس لو صح التناسخ عليها لكان لا تخلو اما ان يقال انها لما انقطعت عن بدن يجب تعلقها
ببدن اخر او تبقى فيما بين البدنين خالية تعلقها عن التعلق والاول يلزم منه محال من احدهما انه متى فسد بدن يجب ان يحدث
بدن اخر والثاني متى فارقت النفوس الكثيرة يجب ان يوجد ابدان كثيرة على عدد النفوس وهو لا يتعلق بالبدن الواحد
اكثر من نفس واحد لما فرضنا استحالة خلوها عن التعلق بالبدن لكن ذلك باطل فان الفساد العام كالطوفان وغيرها
نعلم ان عدد الهالكين اكثر من عدد الحادثين والقسم الثاني وهو بقاؤها فيما بين البدنين خالية عن التعلق فهو باطل
لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما يستقصى في الملخص
**المسألة السابعة** في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الابتهاج واللذة **إشارة** قال الشيخ اجل

مبتهج بشيء هو الاول بذاته قلت مراتب الموجودات المجردة فالمرتبة الاولى الموجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج لذاته بذاته وكالحد بهجة وتعالى مبتهج بذاته فكل من عرفه لا بد وان يكون مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه له اشد كان ابتهاجه له اشد لان ادراك الكامل من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو تعالى اكمل الموجودات وادراكه لنفسه وكمال نفسه اقوى الادراكات وجب ان يكون محبته لذاته كاملة وهذا هو المراد من قول الحكماء انه عاشق ومعشوق وللقائل ان يقول لما ادعوتم ان حب الشيء للشيء نفس ادراكه له او بغيره فمن يكونه مغايرا للكلي تزعمون ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب ذلك الكامل فان كان الاول كان الاستدلال بالادراك على الحب استدلال الحب بالشيء على نفسه وان كان الثاني فنقول ادراكه تعالى مخالف لادراك غيره ومباين لكالادراك والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكنا للاشياء الكاملة يوجب كوننا محبين لها يلزم ان يكون ادراكه لذاته يوجب كونه محبا لذاته فهذا ما في هذا المبحث قالوا ولما انه سبحانه وتعالى ابتهاجه به اشرف لاجرم كان ابتهاج الملائكة به اشرف على قدر مراتبهم في العلم به وكذلك القول في النفوس البشرية المرتبة الثانية مرتبة القوى المجردة وهي مبتهجة بالباري تعالى وبانفسها ايضا لما بينهما من الكمالات اي اضرع ○ المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة في محبة الله تعالى على ما يأتي تفصيل درجاتها في المعرفة في النمط التاسع ان شاء الله تعالى ○ المرتبة الرابعة النفوس البشرية المترددة بين جهتي الربوبية والسفالة المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة في محبة العلائق الجسمانية واعلم انه فرق بين العشق والشوق فالعشق هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما من حيث هو كامل واما الشوق فلا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من تخيل معشوقه فذلك المعشوق حاضر عند الخيال لكنه غائب عن الحس فلا يحصل الحضور عند الخيال يحصل نوع لذة وطلب لاجل الغيبة عن الحس يحصل نوع الم فيحصل هناك لذات وآلام متعاقبة ممتزجة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كان الشعور بها اتم والابتهاج بها اشد واذا عرفت ذلك فالشوق محال على واجب الوجود وعلى العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية تنبيه قال الشيخ رضه اذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية قلت ان لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشق وشوق اليه عند فواته فان لكل نوع صورة نوعية مقومة لماهيته وتلك الصورة تقتضي حصول الكمالات اللائقة بذلك النوع له فهذا هو المعنى الشوق وهذا بحث خطابي وللشيخ فيه رسالة من اراد ها طالعها فلا فائدة في اطنابنا فيه ○ ○ ○ ○

## بسم الله الرحمن الرحيم ○ النمط التاسع في مقامات العارفين ○ هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب

فانه رتب علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده وهو مرتب على ثلثة اقسام الاول في كليات هذا الباب ب في كيفية درجات العارفين وترقيهم فيها ج في شرح احوالهم القسم الاول في كليات هذا الباب ○ ○

المسئلة الاولى في بيان فضيلة العارفين على الجهال تنبيه قال الشيخ الرئيس رضه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنيا الى آخره قلت الجلباب الملحفة لها فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان الحالي لشرف مرتبة العارفين ولعلو درجتهم في الحياة الدنيا فضلا عن الآخرة فقال ان لهم مقامات ودرجات هم مختصون بها دون غيرهم في الحياة الدنيا فكانهم عند كونهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها اي ان نفوسهم لقوتها وكمالها صارت كالمجردة المفارقة الذاهبة الى عالم القدس عن ابدانها حال كونها بدنية ثم قال ولهم امور خفية فيهم والمراد بها السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهي الآثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات وهذه الامور يستنكرها من ينكرها ويستعظمها من يعرفها ونحن نقصها اي نحن نذكر تلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما نقرعه الى آخره فاعلم ان قصة سلامان وابسال ليست من الامور العقلية التي تمكن العقل وحده من الاهتداء اليها والوصول الى معرفتها كالاحاجي فان المذكور فيها صفات يكون مجموعها مختصا بشيء واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلاجرم يكون العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشيء وايضا فليست هذه القصة من الوقائع المشهورة حتى يستنبط من ظاهر تلك القصة مراد الشيخ منها بل هاتان القصتان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور وما كان كذلك استحال استقلال العقل المجرد الموقوف عليه الا ترى ان من وضع لفظتي السواد والبياض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد ان ينكشف المتكلم عن غرضه فظهر بما ذكرنا ان قول الشيخ ثم حل الرموز ان اطقت ظلم وانه يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب ثم اجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان ادم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعاداتك والذي قيل ان ادم لما تناول البر خرج من الجنة فالمراد به نفسك الناطقة لما التفتت الى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محجوبة من النفسانية اللائقة بها فهذا التفسير مناسب ثم الله اعلم بغرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا مما لا يتعلق به من الاغراض العلمية البتة

المسئلة الثانية في بيان ماهية الزاهد والعابد والعارف تنبيه قال الشيخ الرئيس رضه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد الى آخره ○ قلت للعبد احوال ثلثة الرجوع عما سوى الله وهو الزهد واوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة واخرها الوصول الى الله وهو المعرفة وهذا هو التحقيق وتبين عند ذلك ان المراتب لا تزداد على هذه الثلثة واما في العرف فالزاهد هو

سلامان وابسال

الزهد والعبادة

المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات من الصيام والقيام والعارف هو المستغرق في
محبة الله تعالى ومعرفته **المسألة الثالثة** في غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة **تنبيه** قال الشيخ الزهد
عند غير العارف معاملة ما إلى آخره **قلت** الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة وبيان غرض
العارف منها أما الزهد فمطلوب غير العارف منه أن يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة ومطلوب العارف منه
هو أن التفات القلب إلى ما سوى الله تعالى يمنعه من الاستغراق في محبة الله تعالى فالعارف يقطع الالتفات دفعا
للمانع فإن العاقل لما إذا سنح له مطلوبان أحدهما أشرف من الآخر وكان كل واحد منهما مانعا من الآخر اختار لا محالة ترجيح
الشريف على الخسيس فالاشتغال بالله وبما سواه متضادان والاشتغال به أشرف وأبقى وكان بالرعاية أولى وقوله الزهد
عند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق أن الغرض من الزهد أن لا يبقى قلبه مشغولا بما سوى الله وأما قوله ويتكبر
على كل شيء غير الحق فمعناه الإشارة إلى درجة أعلى من الأولى وهي صيرورة العبد متكبرا على ما سوى الله تعالى متحقرا
له لا من حيث أنه من مخلوقات الله فإنه محقق لسنة المملكة بل من حيث أنه هو وأما العبادة فغرض غير العارف منها الجزاء
في الدار الآخرة وغرض العارف منها أن يصير القوى الجسمانية مرتاضة مناسبة للأمر الذي هو مطلوب النفس
وهو الاستغراق في الله تعالى حتى إذا صارت مطيعة للنفس مسخرة لها فحينئذ لا تكون عائقة لها عن أفعالها ولا
مانعة إياها عن التوجه إلى مطلوباتها والحاصل أن الزاهد والعابد مشتركان في مطلوبهما من الزهد والعبادة تحصيل
اللذات في الآخرة لكن الزاهد يطلبها بترك اللذات في الدنيا والعابد يطلبها بفعل المشاق وتحملها في الدنيا والأول
سمي مبايعة والثاني يسمى أجرة **المسألة الرابعة** في أنه لا بد من وجود النبي عليه السلام **إشارة** قال الشيخ لما لم يكن
الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما إلى آخره
**قلت** لما بين شرح ماهية الزاهد والعابد والعارف أولا ثم بين غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة
حاول في هذا الفصل إقامة الدلالة على وجود العارف وهي الدلالة التي يحتج الفلاسفة بها على أنه لا بد من النبي
لأنه لما كان أجل البشر العارفين وكان النبي عليه السلام أجل العارفين وسيدهم لا جرم كانت الدلالة على وجود النبي
دلالة على وجود العارف وأما تقرير تلك الدلالة فهو أن الإنسان لا تتم معيشته إلا عند اجتماع أشخاص كثيرة
معه في موضع واحد ولن يتم من ذلك الاجتماع إلا عند شريعة ضابطة ولن تتم الشريعة الضابطة إلا عند
وجود شارع ضابط وذلك الشارع لا بد وأن يكون مخصوصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع آتيا بتلك الشرائع
من عند الله ثم لا بد وأن يكون شريعته مشتملة على فنون العبادات فهذه مقدمات خمسة أما المقدمة الأولى



وهي أن الإنسان لا تتم معيشته إلا عند الاجتماع فالأمر فيها ظاهر فإن غذاء الإنسان وملبسه ومسكنه صناعي لا طبيعي
والشخص الواحد لا يمكنه القيام بإصلاح تلك الأمور الكثيرة بل لا بد من جمع عظيم حتى يزرع هذا لذلك وذلك يسوي آلات
الزراعة لهذا وعلى هذا الطريق فقس سائر الأحوال ولهذا قيل الإنسان مدني بالطبع ٥ وأما المقدمة الثانية
وهي أن الاجتماع لا يتم إلا عند شريعة ضابطة فلأن كل واحد يريد تحصيل الخيرات والسعادات لنفسه لأن الخير
مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضي فواتها على الآخر وذلك يقتضي وقوع العداوة في طلب ذلك الأمر
فظاهر أن الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلولا شريعة ضابطة وإلا لتأدى الأمر إلى آفات وفتن عظيمة
وأما المقدمة الثالثة فهي أنه لا بد من شارع فالأمر فيها ظاهر فإنه لولا وجود شخص يبين الشريعة الناظمة لمصالح
العالم وإلا لما حصلت تلك الشريعة ٥ وأما المقدمة الرابعة وهي وجوب اختصاص ذلك الشارع بآيات تدل على كونه آتيا
بتلك الشرائع من عند الله تعالى فظاهر أيضا والأمر كما في قبول قوله أولى من قبول قول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة
على تصديق الله تعالى إياه لا يحصل إلا بوجود السبب يعاقب وجب تحصيل العلم بهذه الأشياء أولا حتى يتم أمر الشارع
في ضبط مصالح العالم الترغيب في الثواب والترهيب عن العقاب فوجب العلم أولا بالإله المثيب المعاقب ٥ وأما الخامسة
وهي وجوب اشتمال تلك الشريعة على العبادات فلأنه لما كان العلم بالإله ضروريا في حصول مصلحة العالم ولا بد من شيء يذكرهم
تلك المعرفة وما ذلك إلا العبادات البدنية فإنها لا محالة تذكر المعبود فلا جرم وجب في الحكمة إيجاب العبادات ثم يجب
استحفاظ ذلك التذكير بالتكرير فإنه إذا أوجب الصلاة في اليوم والليلة خمس مرات حصل لا محالة للمصلي تذكير المعبود
خمس مرات وذلك التكرير سبب لاستحكام التذكير وبهذا الطريق يتم الشريعة الداعية إلى العدل الذي هو سبب بقاء
حياة النوع الإنساني فهذه فائدة هذه العبادات في الدنيا وأما منافعها في الآخرة فالثواب الجزيل وأما فائدتها في العارفين
المولين وجوههم شطر الحضرة القدسية والعتبة الإلهية فهي التي ذكرناها في الفصل السالف لما ترجم الشيخ هذه المعاني
قال فانظر إلى الحكمة ثم الرحمة والنعمة والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الأجر الجزيل في الآخرة ومتى وقفت على هذه
الحكمة البالغة عرفت كمال عناية الله بالمخلوقات وتنبهت لحكمة فحينئذ تجلى لك من أفق الجناب الإلهي ما تبهر عجائبه وأما
قوله ثم اتم واستقم فمعناه أنك لما عرفت الفائدة في هذه الشرائع عرفت أنه لا بد لك من أن تقيم غيرك عليها وأن تكون مستقيما
فيها وللقائل أن يقول ما المعنى بقولكم لما احتاج أهل العالم إلى الشارع وجب وجوده إن عنيتم به كونه موجودا واجبا
لذاته فهو ظاهر الفساد وإن عنيتم به أنه يجب على الله تعالى تكوينه وإيجاده كما تقوله المعتزلة الغرض واجب على الله تعالى
أي لو لم يفعله لاستحق الذم فذلك مما لا يقوله الفلاسفة أصلا وإن عنيتم به أن وجود النبي لما كان سببا للنظام

هذا العالم وثبت انه تعالى مبدأ لكل كمال وخير وجب ان يكون تعالى علة لهذا الشخص فهذا ايضا باطل لانا نقول
ليس كل ما كان اصلح وجب حصوله في هذا العالم فان اهل العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضايل لكان اصلح من
ان يكونوا على ما هم عليه مع ان ذلك لم يوجد فاذا كان كذلك جاز ان يقال وجود النبي اصلح من عدمه مع انه لا يوجد
اصلا وان عنى به معنى ايضا فلا بد من بيانه حتى يلتفت النظر في صحته وفساده واما قوله لا يبعد اختصاص الشارع بمعجزات
تدل على انه جاء بتلك الشرايع من عند الله تعالى فهذا ايضا غير لايق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين في النمط العاشر ان
السبب في تمكن الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها تمكن من تلك المعجزات وسلم ان تلك القوة قد تحصل للنفس
الساحرة الخبيثة والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الا بان الرسول يدعو الى الخير والساحر الى الشر
والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل واذا كان كذلك كان العقل مستقلا بالفرق بين النبي وغيره من غير حاجة
الى هذه المعجزات وايضا فلان المعجزات انما تدل على الصدق لانها قايمة مقام تصديق الله تعالى اياه وهذا مبني على انه تعالى
عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم منكرونه فكيف يستقيم لهم هذا الكلام وكذى القول في زجر الخلق عن المعاصي
لا يستقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم في عقاب المعاصي ان النفس اشتد ميلها الى الدنيا وعلايقها اذا فارقت
بدنها اشتاقت اليها مع انها لا تصل اليها فيقع في العذاب وانا لو قدرنا ان انسانا منذ اتخذ اصا واغار على اموالهم ثم نسي ذلك
وغفل عنه ومات على هذه الحالة وجب ان يعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق وقد فرضنا نفسه خالية
عن الشوق فعلمنا ان ذلك لا يستقيم على اصول الفلاسفة واعلم ان السبب في وقوع امثال هذه الكلمات في السنة الفلاسفة
انهم كرهوا التصريح بمخالفة مذهبهم وتحصيل عقيدتهم وارادوا التشبه بالمليين في اطلاق هذه الالفاظ والمحقق لا يخفى
عليه ان شيئا منها لا يستمر على اصولهم ۞ **المسئلة الخامسة** في ان العارف يريد الله تعالى لا لغيره **اشار الشيخ**
العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة
اليه لا لرغبة او رهبة ولان كان فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق الاول ليس الغاية
بل الواسطة الى شيء غيره وهو الغاية وهو المطلوب دونه ۞ **قلت** لما ذكر ما في العبادات من المنافع شرع هنا في
بيان ان العارف لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبده فزعم اولا انه يريد الله لله لا لغرض سواه ومن الناس
من احال القول بذلك وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها صفة تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الاخر
وذلك لا يتعلق الا بالممكنات فاذا قلنا العارف يريد الله تعالى فمعناه انه يريد معرفته ومحبته والالتذاذ بالنظر
الى وجهه الكريم او ثوابه او الخلاص من عقابه فيكون المراد بالحقيقة هذه الاشياء لا ذات الله تعالى وايضا فان الشيخ

٢٠٤ برهن في اول النمط السادس ان كل مراد فلا بد وان يكون حصوله اولى لذلك المريد من عدمه ويكون المطلوب بالقصد الاول
حصول تلك الاولوية وبنى على هذا ان كل من فعل الفعل بالارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله لم يكن
المراد الاول هناك ذات الله تعالى بل الاستكمال العايد منه الى المريد فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال واما المتالهون
من الفلاسفة والصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله تعالى لله لا لشيء سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب
لذاته وكل ما كان الاطلاع على كمال المعلوم اتم كان حبه اشد فكلما كان الحب اشد كان الاستغراق به اشد والانقطاع عما
عداه اتم وربما انتهى الامر في ذلك الى ان يصير الانسان غافلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل انه لا يبقى له شعور
الا بالمحبوب فقط ومن العشق الشديد في الشاهد مما يبين صدق هذه القضية واذا كان كذلك ففي تلك الحالة يجب اشتغاله
بالله غير حاصل لان حب الشيء مشروط بالشعور به فاذا كان هو في هذه الحالة غافلا عن كل ما سوى الله تعالى استحال ان يكون
محبا لشيء سوى الله تعالى واما حب الله تعالى فهو حاصل لان الشعور التام بكمال الله تعالى حاصل في هذه الحالة مع ان
هذا الشعور يوجب الحب فثبت بما قررناه ان حب الله تعالى قد ينفك عن حب كل ما عداه واما الذي احتج به المنكرون
من ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بالجهة العايدة الى النفس فذلك هو المصادرة على المطلوب الاول فان عندنا العارف
قد يريد الله تعالى لا لشيء سواه فالقول بانه لا يريد الا الممكن لنفس المطلوب وانه باطل فهذا تلخيص الكلام قوله العارف
يريد الحق الاول لا لشيء غيره واما قوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه فاعلم انه يحتمل وجهين فانا ان قلنا الحق الاول يستحيل
ان يكون مرادا لذاته كان هذا الكلام تاويلا لما قبله اي معنى ما قلنا ان العارف يريد الحق الاول هو انه يريد معرفته
وان قلنا بصحة ذلك كانت هذه القضية بيانا ان القوم اخرين في تصير كانه قال العارفون منهم من يريد الله لله وهم الذين
وصلوا الى الكمال الاقصى ثم يليهم قوم اخرون وهم الذين يطلبون معرفته ولا يؤثرون شيئا على تلك المعرفة فاما قوله
وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة فاعلم انه لما تكلم في ارادة العارفين تكلم في تعبدهم واعلم انهم
في ذلك على ثلث طبقات ۞ فالطبقة الاولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا لشيء اخر ۞ والطبقة الثانية
وهي التي تلي الاولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه تعالى مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة
وهي ادون درجات المحققين الذين يعبدونه ليتشرف نفوسهم بالانتساب الى عبادته وانما اخرجت هذه الطبقة عما قبلها
لان المطلوب لها اولا في انتسابهم اليه وذلك الانتساب صفتهم فالمطلوب لهم صفة من صفاتهم واما الاولون فمطلوب
احدهما ذاته تعالى ومطلوب الاخر صفة من صفاته وشتان ما بين الدرجتين ولقد روي في الاخبار انه عليه السلم
لما عرج ووصل به الى ما وصل اليه من المقامات السنية والدرجات الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال بم اشرفك

تعالى عليه السلام ابيد بان تشرفني بان تسبحني اي نفسك فنزل بحق الذي اثره بعبده واما قوله لا لرغبة او رهبة
وان كانتا فيكون المرغوب والمرهوب عنه هو الداعي ومنه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء
وهو الغاية وهو المطلوب دونه فالمراد منه ان الغرض من العبادة لو كان الوصول الى الثواب او الهرب من العقاب لكان
المقصود بل المعبود بالذات الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا داخلا في الغرض لا بالذات بل بالعرض
وقوله لا لرغبة او رهبة لا بد من وصله بالرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب والا فحصول النسبة اليه غرض فكيف يقال
مع ذلك انه لا غرض له في ذلك الفعل ○ **إشارة** قال الشيخ المستجلب بوسط الحق مرحوم من وجه الى آخره ○
**قلت** المخدج الناقص ومنه حديث علي في ذي الثدية مخدج اليد اي ناقص اليد الازورار العدول لهج بالشيء اعلق الرجل
المغارم في الشيء اي انشبها خوله الله الشيء اي ملكه طمح ببصره الى الشيء ارتفع وكل مرتفع طامح القبقب البطن الذبذب الذكر
شجون الاودية طرقها واما المعاني فظاهرة غنية عن التفسير ○ القسم الثاني في الرياضة **إشارة** اول درجات العارفين
الى آخرها ○ **قلت** اقول اعتلقه اي احبه ثم نقول اذا حصل اعتقاد في ان السعادة بالاعراض عما سوى الله تعالى
والاقبال على الله تعالى سواء حصل هذا الاعتقاد بالبرهان او بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الفرار عما سوى الله
والتوجه الى الله ما دام الشخص كذلك يسمى مريدا والتحقيق في هذا الباب ان طالبي هذه الطريقة على اقسام اربعة
احدها ان الذين مارسوا العلوم الالهية واجتهدوا في طلبها والوصول الى حقايقها بالانظار الصحيحة والافكار
العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم حب الاستكمال في ذلك على الرياضة وثانيها النفوس
التي مالت باصل فطرتها وغريزة جوهرها الى ذلك الجانب من غير ان يعلموا علما او مارسوا بحثا ونظرا حتى انهم
بمجال شاذجيتهم متى سنح لهم انقطاع قليل عن الجسمانيات اما في سماع او فكر قليل استولى الوجد عليهم واشتد الحنين
فيهم وغشيهم من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن الجسمانيات وعلايقها ○ وثالثها النفوس
الموصوفة بالصفتين جميعا اعني ان يكون باصل فطرتها مجبولة على الحنين الى جناب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض
بالمعالم الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها النفوس الخالية عن الصفتين الا انها لكثرة سماعها كمال هذه الطريقة
وان فيها نيل السعادة البشرية وملاك البهجة الانسانية مرتبطا بها مالت اليها واعتقدت حقيتها فهذه اقسام اربعة
لطالبي هذه الطريقة ولا بد من تمييز بينها والرياضة اللايقة بكل واحد منها غير اللايقة بالاخرى ونحن نشير الى معاقد
قواعدها لكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان النفحات الالهية مستمرة وان كل من توصل اليها وصل
اليها على ما قال سبحانه وتعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والمقدمة الثانية



انا بينا في سائر كتبنا انه ما قامت دلالة البتة على اتحاد النفوس البشرية في النوع بل الظن الغالب انها قد تكون مختلفة واذا كان
كذلك فلا يبعد ان كان بعض النفوس مستعدا الاستعداد التام الشديد لهذا المطلب وربما لم يكن مستعدا له البتة وبين طرفي الكمال
والعدم اوساط مختلفة بالقوة والضعف فاذا عرفت ذلك فنقول اما القسمان الاولان اعني الذي حصل الشوق له بالعلم
دون الفطرة والذي حصل له الشوق بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس للآخر فلا جرم يخالف كل واحد منهما
للاخرى في الكسب والمكتسب اما الكسب فلان صاحب العلم له في الاكثر العزلة والانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير لاجل
ان يكون له من يذبه عن الضلالات منتفية لانه مرشد فوق العلم واما صاحب الفطرة الاصلية اذا لم يكن عالما احتاج لا محالة
الى المعلم والمرشد لئلا ينحرف عن سواء السبيل ولا يقع في المتالف والمعاطب واما المكتسب فلان صاحب العلم اذا اشتغل
بالرياضة كانت مشاهداته ومكاشفاته اكثر كمية واقل كيفية من صاحب الفطرة اما انها اكثر كمية فلان قوته النظرية
تعينه عليه واما انها اقل كيفية فلان القوة النفسانية تتوزع على تلك الكثرة فكلما كانت الكثرة اكثر كان توزع القوة الى
اقسام الكثرة اكثر كان كل واحد منها اضعف لما عرفت ان الجزء الاكثر القوة اقوى واذا وقفت على ذلك عرفت ان الامر
في جانب الفطرة بالضد من ذلك واما القسم الثالث فهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية والمعارف الاكتسابية فهي النفس
الشريفة الكاملة المقدسة التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في ان
رياضتها العقلية يجب ان تكون زايدة في الكم والكيف على رياضتها البدنية لان المقصود من الرياضة البدنية
حصول الرياضات العقلية واذا حصل المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عبثا بل ربما كان عايقا لكن لا بد من المحافظة
على وظايف الفرايض لئلا تعود النفس الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سببا لزوال الرياضة العقلية واما القسم الرابع
وهو النفس الخالية عن الصفتين معا فهذه النفس لا ينبغي ان تشتغل اولا الا بتهذيب الظاهر من الاعمال التي تشتمل على
شرحها كتب الاخلاق حتى اذا تمرنت ولانت واستيقظت من سنة الغفلة ورقدة الجهالة استعدت للنفحات الالهية
والبوارق الربانية واذا ذاقت تلك اللذة انجذبت اليها واقبلت بالكلية عليها **إشارة** ثم انه يحتاج الى الرياضة
الى آخرها **قلت** الامور المحتاج اليها ليكون الرياضة نافعة منها امور غير مكتسبة ومنها مكتسبة والاولى امور اولها
ان يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملايمة له اذ لو لم يكن كذلك ما نجحت الرياضة فيه اصلا لان تاثير الرياضة
ليس الا في ازالة العوايق ورفع الحجب والاستار وزوال العوايق لا يكفي في حصول المطلوب بل لا بد معه من القابل
المستعد فاذا لم يكن النفس مستعدة لم تفد الرياضة سعادة اصلا لكنها تفيد السلامة لان العوايق البدنية متى قلت
وضعفت لم تتعذب النفس بعد المفارقة شوقا منها الى البدن وثانيها ان المريد اذا لم يكن عالما فلا بد له من شيخ محقق

مخف سالكها اما المحقق فلانه لو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم الحياة الدنيا باعوا
اديانهم بثمن بخس دراهم معدودة وانفاس محدودة كانوا من الضالين الهالكين واذا كان الاصل كذلك فالفرع
اولى ان يكون اعوج وكيف يستوي الظل والعود اعوج واما المحقق فلانه لو كان صادقا في الطلب ولكنه زاغ عن
الجادة وانحرف عنها كما تقع لبعض اصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد كان فساد حال المقتدي به اتم واما السالك
فلان الوصول تارة بالجذبة على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين واخرى بالسلوك فالواصل بالجذبة لا يصلح
ان يقتدى به لانه مثل من وجد كنزا فصار غنيا فانه وان كان ذا مال لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينتفع به التلميذ
الطالب لتعلم كيفية الاكتساب واما الثاني فهو الذي يصلح لتربية المريد لان من سلك الطريق عرف مراحلها ومنازلها
واطلع على معاثرها ومعاطبها امكنه ارشاد الغير الى سواء السبيل والاخبار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث
ان لا يتفق له من الرفقاء والخلطاء والاحوال البدنية والنفسانية الا ما ينفره عن الدنيا ويرغبه في الاخرة واما الامور
المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية اما البدنية فالقول الضابط فيها على سبيل الاجمال قوله تعالى ونهى النفس عن
الهوى فان الجنة هي المأوى واما على سبيل التفصيل فهو ان المريد لا بد له من ترك الفضول واصلاح الضروريات
اما الفضول فهو الاستكثار من المشتهيات سواء كان المشتهى لا احتاج اليه او جسيا او استعلاء على الغير او استكثارا
من العلوم التي لا تكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضرة واللذة العقلية غائبة وايضا
فهذه اللذات مألوفة واللذة العقلية غير مألوفة والانقطاع عن اللذة الحاضرة المألوفة رغبة في الغائبة غير
المألوفة لا شك انه شديد جدا واما الضروريات فهي المحسوسات اولها المذوقات والاستقراء دل على ان البطنة تذهب
الفطنة وتزيل الرقة وتورث القسوة والبلادة دل عليه ايضا لان لذة المزاولة سبب لحصول الملكات واشتغال
النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل شغل شاغل وامر عائق لها من الميل الى الجانب واما الجوع الشديد فهو
يورث ضعف الاعضاء الرئيسة واختلالها وذلك يشوش النفس واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع
من المقصود فاذن لا بد من اصلاح امر الغذاء وذلك بان يكون قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية فليتدارك بقوتها
الخلل الحاصل بقلة كميتها ويجب ان يكون المتناول من الاعضاء الرئيسة كثيرا جدا فانه ما دامت هذه الاعضاء باقية على كمال
حالها لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضاء ومن تابعها المبصرات اعلم ان الالوان على قسمين مشرقة كالحمرة الناصعة
والخضرة الصافية والصفرة الفاقعة والبياض اليقق ومظلمة كالسواد والكحلة والعودية وغيرها والنظر الى الالوان
المشرقة يمد الروح ويفرح القلب ويبسط النفس لان اللون محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الالوان المظلمة يكدر الروح


ويعمي القلب فلذلك يجب ان يكون مسكن المريد وملبسه بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها متداركا
ما حصل من الخلل بسبب شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغي ان تكون نقوشا دقيقة مختلطة لان النفس
شغلها بتاملها تزيد بها كلالا ولذلك منع الاطباء من نظر المبرسمين الى النقوش ولمثل هذه كلما كان اللون اقرب الى
البساطة والصفاء كان اولى وهو البياض اليقق ولذلك احب الثياب الى رسول الله صلعم البيض واعلم ان الاجسام على
قسمين منها ما النظر اليه هو تشوق صاحبه الى معرفة الله تعالى لكن لا يهيج الامارة الى الشهوة اما الاول فكالنظر الى السماء والارض
والجبال والبحار والمعادن فان الانسان اذا تامل فيها واعتبر دقائق حكمة الله تعالى في تركيبها خاض في بحر من المعرفة
لا ساحل له ويكون هو في هذه الحالة امنا من ثوران الشهوة وغوائل النفس الامارة بالسوء واما الثاني فكالنظر
الى المواكب والمراكب والدور والقصور والولدان والغلمان فالنظر اليها يفيد معرفة حكمة الله لكن لا يأمن عن
غوائل النفس بل لاكثر ثوران الشهوة وانتعاش الطبيعة عند مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبة في تحصيلها
ويصير ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء
كيف رفعت الى اخره فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامن من غوائل الشهوة وايضا فالاستقراء
دل على ان النظر الى السموات والارضين والمكث في قلل الجبال والمواضع الخالية يورث الرقة والتفكر في امر المعاد
والنظر الى القسم الثاني يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام لعائشة اياك ومجالسة الاغنياء واما
المسموعات فهي اما الالحان المناسبة او غيرها والاول هو السماع والاستقراء دل على انه كلما كان القلب مايلا الى
شيء فانه عند السماع يصير التمايل اليه واكثر انقطاعا وتجردا عن غيره لا سيما اذا كانت الالحان مقرونة بشعر
مشعر بذلك الغرض ولذلك كان العاشق اذا سمع شعرا دقيقا باحوال معشوقه ظهر فيه من الوجد والحنين والانين
ما لا يظهر مثله في غير وقت السماع فليجتهد المريد في تقليل الكلام وفي تقليل استماع الاغاني بحسب غرضه اما التقليل
من الكلام فهو شاق وسببه ان الانسان خلق اجتماعيا بالطبع والافعال منها ما تكون شانه ان لا يمكن من اولها الا بالتجشم
الموقع الكلف فيكون ذلك شاقا للانسان من مقتضى جبلته وهو الفعالية ومنها ما لا يكون كذلك وكانت الداعية
باصل الفطرة متوفرة على الكلام والصارف المذكور زائل فلا جرم كان الامتناع عنه والحالة هذه شديدا اللهم
الا عند اعتبار العقل ما فيه من المضار والضابط فيها ان شعب الكلام كثيرة فلو ملك النفس منه بغيته شغلته بما فيه
من الشعب والشعب تجلب لسائر المهمات هذا اذا قدرنا خلوه عن جميع الآفات البدنية والنفسانية مع ان الامر
بالضد منه كما روي ان الصديق رضي الله عنه يضع حصاة في فيه ويقول هذا الذي اوردني الموارد واما التقليل من الاستماع

او تنفرع ح

طام ح

فلان النفوس جبلت على حب الكمال المطلق وبسببه على حب المحاكاة لئلا تنحط مرتبته في شيء عن مرتبة غيره فاذا سمع
الانسان كمالا لغيره من جاه او كمال او صفة مطلوبة اما في الدين او الدنيا توفرت دواعيه على تحصيله حتى انه بالغ الامر
في ذلك الى حصول الشوق فيه الى حصول الصديقين تحوان تتشبه بالزهاد في التجرد والانقطاع عن الدنيا ويتشبه بالملوك
والاغنياء في كثرة الخول والخدم والاستعلاء على اهل الدنيا وكل هذه الآفات بسبب المشاهدة والسماع واما اذا سد
المريد على نفسه هذين الطريقين تخلص من اكثر هذه الآفات وامكنه التوجه الى ما ينفعه في الدنيا والآخرة
واما المشمومات فليحترز المريد عن الاهوية العفنة والمتغيرة وليجتهد في ان يكون مسكنه في صحراء واسعة وهو بعيد
عن التغير ليكون ذلك علاجا لما يحصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهواء اقوى الاسباب الستة على تغيير كيفية
البدن وايضا فلو استعان بشيء من الطيب كان جيدا لانه غذاء الاعضاء الرئيسة امدادا ايضا ولذلك كان عليه السلام شديد الحب
للطيب واما الملموسات فمن جملتها امر المنكح ثم ان المريد ان امكنه ان يدفع هذه الآفة عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب
ولذلك قيل مه الجماعات المعدة تشبعت هذه الشهوة ومتى شبعت المعدة جاعت هذه الشهوة وان تعذر عليه تعين التزوج
ويكون هذه الحالة على شفا جرف لان تعذر ان لا يحصل شيء من الآفات التي هي اقوى الآفات بالكم والكيف لكن هذه النفس
حال وصول غذائها اليها اصعب من غيرها حال منع الغذاء عنها ومنها الملبوسات فيجب ان لا يزداد عليها على ما يدفع
ضرر الحر والبرد وان تكون نظيفة لمواظبة الشرع وتقوية الطبع على ما يشهد به الذوق السليم واما الاحوال النفسانية
فهي ذكرها الشيخ ها هنا حصرها في ثلثة امور الاول نتيجة ما دون الحق من تلك الدنيا ويعبر عنه بالزهد الحقيقي
اما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والآخرة ضرتان واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلان تركه بالظاهر وكان بالقلب
مائلا اليه لم ينتفع به لان الله تعالى لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم فلاجل هذا لا بد وان تقدم
المريد في مبدا الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بعد الزهد الظاهري فلو منعناه من الزهد
الظاهري الا بعد الزهد الحقيقي لزم الدور بل لا بد من الزهد الظاهري اولا لتحصيل الحقيقي ثانيا فانهم اتفقوا
على ان الرياضة في الاخلاص مع الثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة
والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته فلا بد من البحث
اولا عن هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اما ما فيه فاعلم انه روي عنه عليه السلام انه قال ما من مومن
مولود يولد من بني آدم الا ويولد معه قرين من الشيطان فقيل له وانت يا رسول الله قال كذلك غير انا
لذلك الا ان الله تعالى اعانني على ذلك فاسلم اي ما سلم الشيطان ومنهم من انكر هذه الرواية وقال الرواية الصحيحة



فاسلم بمعناه ان الله تعالى اعانني حتى اسلم انا من شره قال لان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقلا قد اختلفوا في
امكان الرياضة فمنهم من احالها لان قوة الحس طالبة لذاتها للمحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة
للانتقام واذا كان كذلك استحال انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا
ان لا يقدح في غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضة ان تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور المجردة بل ان لا يكون
مشغولة على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى انكرت النفس الناطقة متوجهة لهذه القوى توجهت بطبعها الى عالم
المجردات القدسية واما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستيلاء للحس والشهوة
والغضب تبعاها وان صارا تابعين للعقل تصرفا في الامور المناسبة له وان كان الغالب عليه الغضب كان عملهما في
الامور المناسبة له وان كان الغالب عليه الانقطاع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عملهما في الامور المناسبة لذلك
حتى لا يجري في النوم الا امور الملائكة والجنة والنار ولا يسمع من الهاتف الا الكلمات المحذرة عن الدنيا والمرغبة في الآخرة
ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك كانا معاونين للعقل على عمله واعانهما العقل ايضا على ذلك ولا يزال الكل واحد منها يعين الآخر
حتى يصل الى المقصد الاقصى ولهذا السر ذكر الشيخ ان الغرض من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان تجذب
قوى التخيل والوهم الى المتوهمات المناسبة للامر القدسي واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امورا ثلثة
اولها العبادة المشفوعة بالفكرة اما العبادة فلان النفس في اول الرياضة قليلة الالتفات الى الجانب الاعلى فلا بد
من سبب مذكر لها وذلك هو العبادات كما تقدم تقريره واما كونها مشفوعة بالفكرة فلانه لما كان الغرض من العبادات نس
تذكير تلك المجردات وذلك لا يتاتى الا بالفكرة فلا جرم وجب كون العبادة مشفوعة بالفكر وثانيها الالحان
وقد تقدم تقريره وثالثها نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد اعلم ان الكلام
الواعظ هو الاصل واما القيود الاربعة الباقية فهي كالامور الخارجية المتممة لا بد من شرحها اما كون القائل
زكيا فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس القول اللساني بل القوة الانسانية
فاذا لم تقو القوة النفسانية على اصلاح بدنه مع شدة قربها اليه فلان لا تقوى على اصلاح بدن آخر كان اولى واما كون
العبارة بليغة فيجب تقديم تفسير البلاغة وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في ضميره فلا بد مع
ذلك من قيد آخر لينتفع به في مطلوبنا هذا وبيانه وهو ان دلالة الالفاظ كما عرفت اما المطابقة او التضمن او الالتزام
وقد تبين في كتاب الاعجاز ان الفصاحة لا تحصل الا من دليل الالتزام وايضا فالنفس لكونها من جوهر الملائكة متعالية
عن جميع الاجسام والاعراض متحققة لا غير ملتفتة اليها بل هي لا تنفعل الا اذا استشعرت جانب الله تعالى وتفكرت

مشفوعة

في عظمته ولا يخ لها شئ من مبادئ جلاله وكبريائه فانها هناك تتلاشى وتضمحل كما قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب
وهذا مشعور بالجمعهو بلغة العرب فاذا عرفت ذلك فنقول اذا اعتبر الانسان من كمال الله تعالى وتقدس وعظمته
نوعا من الصفات بعبارة دالة عليها بطريق الالتزام دلالة غير موصولة الى كنه المعنى تماما بل دلالة مكشوفة
من وجه ومبهمة من وجه اخر فبالقدر الذي حصل من الادراك تحصل اللذة والاستعصام بالقدر الذي لم يصل
اليه ولم يحط به بقي مشتاقا اليه فتحصل هناك لذات نفسانية بسبب الوصول والام نفسانية بسبب الشوق الى
ما لم يصل ثم لتعاقب تلك اللذات والالام يكون الشعور بها اتم ولاختلاطهما كالحالة الواحدة الممتزجة من اللذة والالم
فتحصل هناك حالة طبيعية شبيهة بالدغدغة مدهشة مطربة من نوع من الاستعظام والتحير والكلام الواقع على هذا
الوجه في اعلى طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فانا لو تكلفنا ان ما فيه
من الفصاحة لما فيه من الترصيع في قوله ابلعي واقلعي والمطابقة في قوله يا سماء ويا ارض لكان ذلك شيئا قليلا والحدس
السليم والذوق المستقيم شاهدان بان الدعوة التي نجدها منها اكثر كثيرا مما تقتضيه هذا القدر ثم انا اذا افتشنا
وجدنا السبب جانبه ما ذكرناه فان لفظة قيل فعل ما لم يسم فاعله من ان المراد منه سبحانه وتعالى وذلك مشعر
بانه سبحانه وتعالى في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال اليه لكون ما عداه
بالنسبة اليه كالمعدوم ففي هذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيلي لها حتى لو تاملت فقال
الله يا ارض ابلعي ماءك لذهب اكثر تلك الروعة والفخامة وكذلك قوله يا ارض ويا سماء مشعر بنفوذ امره سبحانه وتعالى
على هذه الاجسام العظيمة الجليلة ومن نفذ امره فيها كان في العظمة بحد وقد اشعر بنوع من العظمة على الاجمال
لا على سبيل التفصيل حتى لو صرح بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض ناشفة
لما لم يبق شئ من تلك الروعة واما قوله تعالى خذ العفو وامر بالمعروف واعرض عن الجاهلين فهذا في غاية
الجزالة لاشتماله على مجامع الاخلاق الفاضلة لكنها لكونها متناولة لمجاول النفوس للامور الالهية ان يكون الكلام
لينا حتى يكون ملائما للنفوس الفاضلة واما ان يكون النغمة رخيمة فقال صاحب الصحاح كلام رخيم اي رقيق وانما
يجب ان يكون كذلك لئلا تفرع الدماغ لقوته ولئلا تشغل النفس به عن غيرها لان النفس تشتد اشتغالها بالمدركات
القوية وتذهل عن غيرها ثم ههنا بحث وهو ان الملائم لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال
السيد الجرجاني وقد يكون الغضب تقرا اوتار الملاهي على الطريقة التي تسمى بردة بوسليك وبردة نيشابور
واما الخوف والغم فيعالج بما الغضب وتقرا الماثة الطريقة التي تسمى برد حسيني واقول لا شك فيه ان الانسان
بعالج



يختلف عند اختلاف احواله من الغضب والرضى والفرح والحزن ولا شك ايضا في ان عند سماع الاصوات المختلفة تختلف حال
الانسان في هذه الصفات فاذا ثبت ذلك فالمريد له مقامات مختلفة ودرجات متفاوتة وان كان في مقام الخوف
عن الله تعالى واردنا ازديادة فيه اسمعناه الالحان الشجية وان اردنا نقله الى الرجاء اسمعناه الالحان المطربة
وان اردنا تقوية نفسه حتى تصير مستعلية مستولية اسمعناه الالحان المناسبة لذلك واما كون القايد على سمت رشيد
فالمراد ظاهر والغرض منه ومن كون القايد زكيا ان الزكي اشارة الى الزهد وهذا اشارة الى العبادة ٥
السبب الثالث من اسباب الرياضة تلطيف السر والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه الى تلك القبلة فانه كما ان
الابصار مسبوق بالنظر الذي هو عبارة عن تحريك الحدقة الى سمت المرئي التماسا لرؤيته والسماع مسبوق بالاصغاء
فكذلك الادراكات العقلية مسبوقة بتلطيف السر وتجريده عن الغفلات وتحريك القوة العاقلة نحو المطلوب وهو
حالة يجدها العاقل عند النظر والتفكر فانه يجد العقل نحو المطلوب وتوجهه اليه فاذا عرفت المراد من تلطيف
السر فنقول انه يعين عليه امران احدهما الفكر اللطيف اما الفكر فلانه تنتقل به الى تجريد العقل نحو المطلوب
فاذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التجريد واما اللطيف فلان الفكر قد يكون شاقا شديدا كما في حق
المبتدئين وقد يكون سهلا كما في حق من كثرت ممارسته له وذلك هو المنتفع به والثاني العشق العفيف فان العاشق
الذي شانه يكون متوسلا لاحوال معشوقه في حركاته وسكناته وحضوره وغيبته ورضاه وسخطه فيكون توجه الذهن
ابدا الى استقراء افعاله وتتبع اقواله فيحصل له بذلك ملكة تلطيف السر ولذلك حكي انه روي مجنون بني عامر في المنام
فقيل له ما فعل الله بك فقال جعلني حجة على من يدعي محبته وهذا الغرض من شرح هذا الفصل ٥ اشارة
ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة الى حد ما ٥ قلت حد ما اي عرض الخالس لسالب والاسم الخلسة بالضم ويقال
الفرصة خلسة ومعنى البرق اي لمع لمعا خفيفا ولم يعرض في نواحي الغيم والمعنى ان اول منزل من منازل الوجد ان تظهر له
انوار الهية لذيذة كانها البرق في سرعة اللمعان والاختفاء تلك اللوامع مسماة عند اصحاب هذه الطريقة بالاوقات
وكل وقت فانه محفوف بوجدين وجد اليه وهو في الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان المتاخر عنه لانه لما ذاق تلك اللذة
ثم فارقها حصل فيه حنين وانين بسبب الشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع في مبادئ الامر تكون قليلة فاذا امعن
في الارتياض كثرت اشارة قال الشيخ الرئيس رضي الله عنه ثم انه ليوغل في ذلك الى لحرها قلت الايغال السير السريع
والامعان يقال امعن البعير اذا اعطفت رأسه بالزمام وانعاج عليه العطف والمعنى انه اذا امعن في الارتياض صار
بحيث يحصل له تلك اللوامع في غير وقت الارتياض وتصير بحيث كلما لمح شيئا انعطف منه الى جناب القدس كالحلي

ان واحدا من السايرين سمع رجلا يبيع القثا ويقول الخيار عشرة بحبة فشهق شهقة وقال اذا كان الخيار عشرة
بحبة فكيف حال الاشرار **اشارة** قال الشيخ ولعله الى هذا الحد **قلت** استفزه الخوف اي استخفه
وتجعله يستوفز اي غير مطمئن والمعنى انه كان قبل ذلك بحيث من سنح له شيء من تلك الاتصالات اضطرب اما الان
فانه يصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا اتاها امر عظيم اضطربت وتقلقلت فاما اذا الفت ذلك الامر
العظيم سكنت واطمانت والاستقرار صح هذه القضية **اشارة** قال الشيخ ثم انه ليبلغ بالرياضة **قلت** الخاطف
المستلب الشهاب الشعلة الساطعة من النار اسف على ما فاته وتاسف اي تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت
قبل ذلك كالامر الاجنبي عنده في حصولها بحسب مشيته ثم انها تنقلب مالوفة بحيث تحصل بحسب مشيته وارادته
ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحيرة والتلهف على ما فاته من تلك السعادة العظيمة **اشارة** قال الشيخ ولعله
الى هذا الحد الى اخرها **قلت** طمر اي سار والمعنى انه كان قبل ذلك بحيث تكون احواله البدنية عند حال غيبته
الى الله تعالى كحال عدم غيبته فيا يرجع الى الحضور عند الخلق **اشارة** قال الشيخ ولعله الى ان حدا انه تتسنى **قلت**
يقال تسنى العقد وتسنى اي حلها فانحلت والمعنى ظاهر **اشارة** ثم انه لتقدم هذه الرتبة **قلت** المحققون
من اصحاب الطريقة ما رايت شيئا الا ورايت الله بعده فلما ترقوا قالوا ما راينا شيئا الا ورأينا الله معه ثم ترقوا
فقالوا ما راينا شيئا الا ورأينا الله قبله ثم ترقوا حتى ما راوا شيئا سوى الله وهذه الاشارة الغرض منها كمال الدرجة
الاولى من هذه الدرجات **اشارة** قال الشيخ فاذا عبر الرياضة الى النيل الى اخره **قلت** در يدر درورا
اذا انصب والمعنى انه يصير قلبه كالمراة المجلوة المحاذية لجانب القدس فتنتقش فيها النفوس المطهرة ابدا وله بسبب تلك
النفوس لذات عقلية ابدا ولكنه يكون في هذه الحالة ملتفتا الى نفسه مبتهجا بذاته لما بها من تلك السعادة الكاملة
**اشارة** ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس الى اخره **قلت** هذا المقام اخر مقامات السلوك الى الله
واول مقامات الوصول التام الى الله تعالى وهو الفناء عما سوى الله تعالى بالكلية والبقاء به بكليته **القسم الثالث**
في احكام العارفين **تنبيه** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل الى اخره **قلت** اشتغال الزاهد بتنحيه
ما دون الحق عن مستن الايثار اشتغال بغير الله لان التنزه عن الغير لا يصح الا بالشعور بذلك والقصد الى اعدامه
وافنائه وكل ذلك التفات الى ما سوى الله تعالى وايضا فاعتداد العابد بكون النفس لا مارة مطيعة
للنفس الطبيعية عجز اذ لولا الخوف عن الغير لم يحصل الاعتداد بطاعته واما اذا صار عارفا واصلا الى الله تعالى
فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصلة الى الله تعالى مستكملة بهذه السعادة فهذا انه لذات الفرح بكون النفس



متزينة بالقرب من الله فرح بغير الله فيكون المعشوق الاول بالذات احوال نفسه واما الاشتغال بالحق والانقطاع عن كل
ما عداه على ما هو اخر مقامات السلوك الى الله هو الخلاص المطلق **اشارة** قال الشيخ العرفان مبتدئ من تفريق ونفض
الى اخره **قلت** لقد وفق المصنف في هذا الفصل حتى جمع في هذه الالفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى
الله تعالى واعلم ان السالكين الى الله لا بد ان تكلفوا الاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولا يزالون في كلفة وتكلف من ذلك
الى ان يزول عن قلبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الى منتهى سعيهم وثمرة اجتهادهم لانه ليس لهم محو ما سوى الله تعالى
عن القلب ثم اذا سمعوا راحة الانس بالله وابتهجوا بالنظر الى جمال الله جل جلاله تركوا الالتفات الى هذه اللذات الداثرة بقلوبهم
وقلوبهم وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لا يزال يشتد انسهم بالحق الاعلى والكامل الاوفى الى ان يصير الالتفات الى ما سوى الله متحيرا
عندهم من حيث تلك السعادة العالية الرفيعة فتلك اللذات التي كانت متروكة قبل ذلك تصير مرفوضة وهذا هو الدرجة
الرابعة فهذه درجات التخلية وهي في لسان الفلاسفة درجات الرياضة السلبية وفي لسان محققي الصوفية درجات التخلق
بنعوت الجلال واما درجات الرياضة الايجابية المسماة عند المحققين التي هي مدارج الجمال فهي التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة
البشرية والمنة الانسانية وذلك بان يصير الانسان رؤوفا عطوفا رفيقا شفيقا وهذا هو مقام الجمع وقد اتفقت كلمة العارفين
على ان مقامات السالكين الى الله لا تخلو عن الفرق والجمع اما الفرق فعما سوى الله واما الجمع ففي الله الا ان النفس ما دامت مشغولة
باكتساب صفات الجمال كانت في الفرق بوجه ما لان نظره متعلق بنفسه وبتلك الصفات وبكيفية اكتسابها وذلك مانع من الاستغراق
التام ويحكى ان حسين بن منصور لقي الخواص في البادية وساله عن امره فقال اروض نفسي في مقام التوكل فمتى تصل الله تعالى
فاما الجمع التام فلا يكون الا عند بلوغ الجمع الصمدي الحقيقي حيث لا يبقى نظره الى نفسه ولا الى استغراقه بالله ولا الى استغراقه في الله
فيكون هناك الكمال التام **ولنرجع** الى التفسير اما قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض فاعلم ان هذه الالفاظ
الاربعة هي التي لخصناها واما قوله ممعن في جمع صفات هي صفات الحق فاعلم ان قوله ممعن خبر العرفان كانه قال العرفان
مبتدئ من كذا ممعن في كذا والمجمع صفات الحق فقد فسرناها واما الانتها الى الواحد الحق فقد عرفت المراد منه
**اشارة** قال الشيخ من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني الى اخره **قلت** لا ادعي فيا تقدم ان يرينه
اللذات من حيث هي لذات وان كان بالحقيقة اعادة هذا الكلام هنا في معرض اخر وهو ان من كان مطلوبه من معرفة الله تعالى
نفس تلك المعرفة فقد قال بالثاني لان له مطلوبا بالذات سوى الله تعالى واما من كان مطلوبه من المعرفة المعروف حتى انه لو امكنه
وجدان المعروف لا بواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة فهو قد خاض لجة الوصول وصل الى بحر التحقيق وساحل النجاة
المطلق واما قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله فاعلم ان المحققين قالوا السفر سفران سفر الى الله تعالى

قلوبهم ع

متحيرة ص

وهو متناه لانه عبارة عن العبور عما سوى الله تعالى واذا كان ما سوى الله تعالى متناهيا فالعبور عليه متناهيا واما السفر في الله وهو غير متناه لان نعوت جلاله وجماله غير متناهية ولان العبد يترقى من بعضها الى البعض والشيخ تكلم فيما تقدم من منازل السفر الى الله تعالى ثم انه نبه هنا على ان منازل السفر في الله ليست اقل مما تقدم واما قوله لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة فالسبب فيه ان الالفاظ لا توضع الا للمعاني المتصورة ولما لم تكن تلك الدرجات متصورة عند اهل اللغة كيف يمكنهم وضع الاسماء بازائها وايضا فلو امكنهم ذلك لكن الانسان لا يخاطب بتلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعاني الا اذا حصلت عنده تلك التصورات ومعلوم ان الجمهور لا يتصورون تلك المراتب واذا كان كذلك استحال وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات واذا كان كذلك فمن احب ان لا يبدو له فليجتهد ان يصير من الواصلين الى العين لا من السامعين للاثر

**تنبيه** قال الشيخ العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير الى اخره **قلت** رجل هش بش اي رخو لين يقال الجميع سواسية مثل اسنانه اي سواء والمعنى ان العارف هل يكون هشا مع كل واحد اما هشاشته فانه عالم بالحق دائم بدوام العلم به فلا جرم العارف هش ابدا سواء كانت الاحوال العاجلة موجبا للفرح او الترح واما عموم كونه هشا فلانه لا ينظر الى ما سوى الله تعالى من حيث انه هو حتى يظهر التفاوت بل انما ينظر الى الكل من حيث انتسابها الى الله تعالى والكل سواسية في ذلك فلا جرم كان متواضعا مع الكل رفيقا بالكل يحكى ان شخصين من هذه الطايفة بنيا رباطين للمسافرين وجلسا هناك للخدمة فسال احدهما الاخر عن غرضه فقال بسطت شبكة لعلي اصطاد كركيا فقال الاخر لكني لا اصطاد الا الكركي وهذا دليل على ان الاول كان بعد في مقام التصرف والصعود من الخلق الى الخالق والاخر كان في مقام الرضا والنزول من الخالق الى الخلق

**تنبيه** قال الشيخ العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس الخفيف الى اخره **قلت** الهمس الصوت الخفي خفيفا لقرين ذوي حرية وكذلك خفيف جناح الطاير بالرياح بسرعة الطيران والمعنى ان العارف تارة لا يحتمل الحواس للامور الخارجية وتارة تحتمله اما الاول فذلك عند الذهاب لان احساسه بغيره وان قل يشوشه ويصده فبمقدار شدة رغبته في ذلك الغرض يكون نفرته عن كل ما يصده ويقطع فاما الثاني فعند الوصول الى الله تعالى ثم للنفوس هناك مرتبتان ○ المرتبة الاولى ان تكون النفس في نهاية القوة فيكون وافية بالجوانب واسعة لها فلا يكون التفاتها الى الجانب السفلي مانعا لها من الاشتغال بالجانب العلوي بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادي العالية تقوى وتنبسط ويحصل لها من القوة ما لم يكن حاصلا قبل ذلك كما ان البدن يصير عند النشاط الشديد اقوى واقدر فكل هذه النفوس تقوى عند هذه فتتسع للجانبين ○ والمرتبة الثانية ان لا تتسع للجانبين لكنها عند وصولها الى ذلك الجانب يحصل لها من الاستغراق ما لا يحصل لها من الشواغل الخارجية الحاضرة



واما حال الرجوع فالقول فيه كالقول في الاتصال **تنبيه** قال الشيخ العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر الى اخره **قلت** من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه اي لا يهمه تجسست عن الشيء اي تخبرت خبره وحسست الاخبار وتحسستها اي تفحصت عنها استهواه الشيطان اي استهامه جسم الشيء اي عظم عيني لكني من التعرض والمعنى ان العارف لا يكون له همة في البحث عن احوال الخلق ولا يغضب عن مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله في القدر ولكن تعتريه الرحمة ولذلك فانه اذا امر بالمعروف كان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والعنف واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اغراه الغيرة منه لا الحسد كقوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي

**تنبيه** قال الشيخ العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت الى اخره **قلت** هذا الفصل يشتمل على صفات اربعة للعارفين الاثنان الاولان منها اضافيان والاخران سلبيان اما الاضافيان فالاول كونه شجاعا وكيف والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع خوف القتل لكن العارف بمعزل عن تقية الموت والثاني كونه جوادا وكيف لا والجود فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع محبة الباطل والعارف منزه عن حب الباطل اذ كل شيء ما خلا الله باطل اما السلبيان فاحدهما كونه صفاحا للذنوب لان نفسه اقوى واشرف من ان ينفعل من ذلة البشر والاشتغال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه نساء للاحقاد وكيف والاستغراق التام في محبة الله تعالى يزيل عن قلبه كل ما عداه

**تنبيه** قال الشيخ العارفون قد يختلفون الى اخره **قلت** قال صاحب الصحاح رجل قشف اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير اترفته النعمة اي اطغته تجل بقل غير متطيب عقبلة كل شيء اكرمه ارتاد اهتز من النعمة الخطوة والحظوة بالكسر والضم الحظ والمعنى ان العارف قد يكون بحيث يستوي عنده الجيد والردي من احوال الدنيا وذلك عندما يكون الخاطر مشتغلا باستحقار ما سوى الله تعالى وقد يكون بحيث يميل من كل شيء الى احسنه وذلك لخير الامرين احدهما ان احسن عناية الله به اتم وكلما كان عناية الانسان به يجب ان يكون اتم لا من حيث انه هو بل من حيث انه تخلق في ذلك باخلاق الله وثانيهما ان العارف اذا استانس بالجمال العقلي الحقيقي ثم رجع الى عالم الحس فكلما كان اجمل كان الى تلك العقليات اقرب فكان مجبورا للشيء هذا الوجه واعلم ان هذه الاحوال قد تختلف بحسب عارفين وقد تختلف في عارف واحد بحسب وقتين

**تنبيه** قال الشيخ والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف انما يكون لمن يعقل التكليف حال ما يعقل لمن اجترح خطيئته ان لم يعقل التكليف

**اشارة** قال الشيخ جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد الى اخره **قلت** اشار الرجل انتبق في المقصود ان المتاهلين لهذه الطريقة قليلون جدا فلا جرم المباحث التي يشتمل عليها هذا الفن محكمة للعقل وان كانت عبرة للمحصل فمن وجد في قلبه نفرة عنها فليعتقد ان ذلك لنقصانه

لنقصان هذا الأمر ونعم ما قال أرسطوطاليس رضي الله عنه حيث قال من أراد الشروع في هذه الصناعة فليستحدث
لنفسه فطرة أخرى وبالله التوفيق هذا آخر الكلام في هذا النمط ويتلوه العاشر في أسرار الآيات وبه يتم الكتاب

## النمط العاشر في أسرار الآيات

الغرض من هذا النمط ذكر أسباب الخوارق في أمور أربعة فالأول في سبب
التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة ب في سبب التمكن من الأفعال الشاقة ج في سبب التمكن من الإخبار عن الغيوب
د في سبب التمكن من التصرف في العناصر **المسألة الأولى** في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة **إشارة**
قال الشيخ الرئيس رضي الله عنه إذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزوء مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر
ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة **قلت** القوت المرزوء أي المنقوص وفي الصحاح يقال ما رزأته ماله أي
ما نقصته وارتزأ الشيء انتقص وإذا أسألت فاسجح أي سهل ألفاظك وارفق والمعنى أن العارف لا يبعد أن يكون قوته منقوصا
فإذا قيل له أمسك أياما عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لأن لذلك أسبابا معلومة مشهورة في
الطبيعيات **تنبيه** قال الشيخ تذكر أن القوى الطبيعية إلى آخره **قلت** الغرض من هذا الفصل ذكر مثال لهذه
المسألة دفعا للاستبعاد فإن الإنسان قد يبقى في المرض الحاد مدة مديدة من غير تناول الغذاء وإذا اعتقل ذلك هناك
فليعتقل مثله في هذه المسألة لا يقال بينهما فرق لأن الحرارة الغريزية تشتغل هناك بتحليل الأخلاط الفاسدة فلا جرم
لا تشرع في تحليل الرطوبات الأصلية بخلاف ما هنا لأنه ليس هنا رطوبات فضلية تشتغل الحرارة بتحليلها لأنا نقول
تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من تأثيرها في تحليل الرطوبات الصالحة لأن الرطوبات البدنية قابلة
للتحليل في الجملة والحرارة محللة والحرارة الغريبة مما يعين الحرارة الغريزية على التحليل فإن الحرارة الغريزية
أولى بالحفظ والغريبة أولى بالتحليل وإذا كان كذلك فالرطوبات التي تتحلل بالحرارة الغريزية أولى بأن تتحلل عند
حصول الحرارة الغريبة معها فثبت ضعف العذر المذكور **تنبيه** قال الشيخ قد بان لك أن الهيئات السابقة إلى النفس
إلى آخره **قلت** لما فرغ عن دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الآن في ذكر السبب على سبيل الجملة بناء على الأصل
الممهد في النمط الثالث فإنه ثبت هناك أنه ربما تأدت هيئة أولا في النفس ثم هبطت إلى القوى البدنية وربما كانت
بالعكس فحصلت هيئة في القوى البدنية ثم صعدت إلى النفس وإذا كان كذلك فلا امتناع في أن يكون استغراق نفس
العارف في محبة الله تعالى وانصرافها عن العلائق الجسمانية بالكلية سببا لأن ينزل منها إلى القوى الطبيعية هيئات
مناسبة لتلك الهيئات حتى إنها لا تشتغل بتلك الهيئات الأصلية فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم أن الخوف
الشديد ربما أوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال أفعال القوى الطبيعية فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز



أن يكون هنا كذلك بل هذا أولى لأن هنا النفس مستكملة فلا استبعاد في أن تتقوى عند استكمالها على حفظ المزاج الأصلي
عن التحلل وهذا الفصل مقتبس من قوله عليه السلام أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني **إشارة** قال الشيخ إذا راضت
النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مطالبها إلى آخره **قلت** لما ذكر السبب الإجمالي شرع الآن في ذكر
السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المطمئنة فنقول النفس الناطقة إذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية
موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتاجت إلى تلك الموافقة أو لم تحتج ثم إذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب ومتى انجذبت
هذه القوى البدنية إلى متابعة النفس الناطقة ثم تفرغ لأفعالها فلا جرم وقفت هذه الأحوال الطبيعية في حق العارفين
ومثاله ما ذكرنا من حال المريض بل الأمر هنا أولى لثلاثة أوجه أحدها أنه يحصل في مرض الحاد حرارة غريبة محللة
وهي غير حاصلة هنا وثانيها أن القوة الطبيعية والحيوانية هناك ضعيفة بسبب مجاورة الأخلاط الفاسدة وليس الأمر
هنا كذلك وثالثها أنه ربما يحصل في المرض الحار الحادة حركات كثيرة بدنية وهي محللة وليس الأمر كذلك هنا ولذلك يحصل
هناك أعراض نفسانية مفسدة للأحوال البدنية والأمر هنا بالضد وإذا ثبت ذلك فنقول إذا رأينا الحياة والقوة
والصحة محفوظة هناك مع وجود هذه الأسباب المضعفة فلأن تبقى في العارف محفوظة مع عدم هذه الأسباب كان أولى
هذا تقرير مبلغ الكتاب ولقائل أن يقول تأثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة في النضج إما أن يكون بالاختيار أو لا
بالاختيار والأول باطل بل بالاضطرار وإلا لكان جوع الإنسان وشبعه بالاختيار والثاني يبطل ما ذكرتموه لأنه إذا كان
تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات لذاتها فمتى حصلت ذاتها استحال أن لا يحصل الأثر وحينئذ لا يبقى لما ذكرتموه من حديث
الجذب والانجذاب فائدة ويمكن أن يجاب عنه فيقال قد ثبت في الكتب البسيطة أن الحرارة الغريزية مخالفة
في النوع والماهية للحرارة الغريبة وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل
الرطوبات بشرط أن لا يعرض للنفس حالة مستغرقة لها مستولية عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما يكون
ليلة البحران وإذا كان ذلك محتملا لم يستبعد أن يكون استغراق نفوس أولياء الله في محبته مانعا للحرارة البدنية
عن التحليل واعلم أنه ليس الغرض من هذه المطالب أن يقطع بصحة هذه الأسباب بل أن يبطل قطع المنكر بامتناعها
وبما ذكرناه قد حصل هذا المطلوب **المسألة الثانية** في سبب التمكن من الأفعال الشاقة **إشارة**
قال الشيخ الرئيس إذا بلغك أن عارفا أطاق بقوته فعلا أو تحريكا أو حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك
الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة هذا الفصل غني عن التفسير **تنبيه**
قال الشيخ الرئيس قد يكون الإنسان وهو على اعتدال من أحواله إلى آخره **قلت** المنة بالضم القوة المزعة بالكسر النشاط

السلاطة القهر والعز خلاف ما لم يخرج الى المقصود فيقول بري للكل وليحرز الناس مقدارا معلوما من القوة والقدرة ثم قد
يعرض له ما يصير عند تلك القوة ضعيفة حتى انه ربما عجز عن عشر ما قدر عليه او لا وذلك كالخوف والحزن وقد يعرض
له ما يصير عنده القوة اقوى مما كانت حتى يستقل في تلك الحالة باضعاف ما كان يستقل به حال اعتداله وذلك
كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل والفرح المعتدل واذا رأينا القدر الحاصل من القدرة عند الاعتدال مما
يختلف حاله بالشدة والضعف لاختلاف الاحوال النفسانية فلا عجب لو صار الامر في حق العارف كذلك واذا
عرضت له هزة كما يعرض عند الفرح اورثت القوة سلاطة وان غشيته عزة كما عند المنافسة افادت القوة حمية ثم يكون
ذلك اعظم مما يحصل عند الطرب بالغضب لان ذلك من روح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة وحاصل الكلام انا لما رأينا
القوة مختلفة بالشدة والضعف بحسب اختلاف الاحوال النفسانية فلا استحالة في ان يكون للعارف حالة نفسانية
تكون سببا لاستعداد قوته الى حد خارق للعادة وهذا الكلام مثل ما يقولونه في اثبات القدسية وهو انا رأينا احوال الناس
مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون الوسط ولما رأينا في جانب النقصان
منتهيا الى من لا يفهم الشيء الا قليلا فلا يستبعد لو وصل في الكمال الى من يفهم اكثر الاشياء في اسرع وقت فكذلك هاهنا لما
رأينا القوى مختلفة في الشدة والضعف فلا تستبعد لو وصلت في طرف الزيادة الى حد خارق للعادة ○

**المسألة الثالثة** في السبب الممكن من الاخبار عن الغيوب **اشارة** قال الشيخ اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب
الى اخره **قلت** هذا الفصل غني عن التفسير **اشارة** قال الشيخ التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية
ان تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام الى اخره **قلت** الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل
الاجمال وتقريره ان معرفة المغيبات في النوم ممكنة فوجب ان يكون في اليقظة ايضا ممكنة اما بيان المقدمة الاولى فبالتجربة
والقياس اما التجربة فهو ان يتفق للانسان ان يرى شيئا في المنام اما بصريح ذلك الرؤيا او بتعبيرها وذلك يدل على ما قلنا
واما القياس فهو ان من لم يتفق له ذلك فلا شك انه سمع بالتواتر حصول هذا الامر لخلق عظيم من الموجودين في الوقت والماضين
واما بيان المقدمة الثانية فهو انه لما صح ذلك في حال النوم لم يمكن القطع على استحالته في حال اليقظة بل لو قدرنا ان الناس
ما جربوه او وقع ذلك في النوم لكان استبعادهم عن حصول هذا المعنى في حال النوم اشد من استبعادهم عنه في حال اليقظة
فانه لو قيل لواحد ان جماعة اذا كانوا كالمعطل لم يبق معهم حواسهم وذلك عند اجتماع قوة افكارهم وانظارهم لاحتالوا
بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات لعجزوا ثم ان واحدا منهم صار كالميت وبطلت حركته وادراكه وعرف ذلك
المغيب لقيل بان ذلك محال واحتجوا عليه بان ما عجز عنه القوي الكامل فالناقص الضعيف اولى بالعجز عنه ولكن



وقوع هذا الامر مرارا كثيرة في حال النوم ما زال الاستبعاد والعناد فثبت بما قررنا ان حصول معرفة المغيبات لما كان
ممكنا في حال النوم فبان يكون ممكنا في حال اليقظة اولى واعلم انا لا نستند في بيان صحة احدى الحالتين على القطع بصحته في الحالة
الاخرى بل على دفع استبعاد المنكر وحصول الرأي المخالف والاحرى **تنبيه** قال الشيخ قد علمت فيما سلف ان الجزئيات
منقوشة في العالم العقلي الى اخره **قلت** لما ذكر السبب الاجمالي شرع الان في ذكر سببه على سبيل التفصيل لكن بيان
ذلك مبني على مقدمتين احدهما ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات اما العقول فعالمة بها على وجه كلي واما
النفوس فعلى وجه جزئي وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم بالجزئيات من تلك العقول والنفوس
المقدمة الاولى فهي التي يشتمل عليها هذا الفصل واعلم انا قد دللنا على ان العقول المجردة عالمة بجميع الجزئيات على وجه كلي
لان جميع الجزئيات منتهية اليها في سلسلة الحاجة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ودللنا ايضا على ان للفلك نفسا
هي قوة جسمانية وهي مدركة للجزئيات ودللنا على ان حوادث هذا العالم مستندة الى الحركات الفلكية ودللنا على ان العلة
القريبة لتلك الحركات هي النفس وقد عرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من مجموع هذه المقدمات كون النفس
الفلكية عالمة بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات وهذه الاصول قد مر تقريرها لكنا اعدناها للتذكير ثم هاهنا امر
اخر وهو ان للفلك مع العقل المفارق والجسمانية شيء ثالث وهي النفس الناطقة يعني انه ليس بجسم ولا جسماني في ذاته
ويكون له ملازمة مع الفلك وبسبب تلك العلاقة يستفيد كمالات متجددة كما ان النفس الناطقة التي لنا وان لم يكن جسما
ولا جسمانية لكن لها تعلق بابداننا ولاجل ذلك التعلق تقدر على اكتساب الكمالات وقد سبق تقرير هذا المعنى في النمط
الثالث والسادس وعلى هذا التقرير ايضا فجميع الجزئيات التي تحدث في العالم معلومة للعقل المفارق والنفس الناطقة
والنفس الجسمانية **ولنرجع الى التفسير** اما قوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا كليا
اي الجزئيات معلومة للعقول المفارقة علما كليا واما قوله وقد نبهت ان الاجسام السماوية الى قوله في العالم العنصري
فالمراد ان الافلاك لها نفوس جسمانية ولها ادراكات جزئية صادرة عن تلك الادراكات الجزئية وانها عالمة بجميع اللوازم
الجزئية الصادرة عن حركاتها الجزئية في هذا العالم العنصري واما قوله ان كل ما يلوح ضرب من النظر الى زيادة معنى
في ذلك فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية واحدة شرطية متصلة وتقريره ان كل ما يلوح ضرب من النظر مستورا
وهو الذي ولنتحقق صار للاجسام السماوية زيادة معنى وقوله مستورا انتصب على الحال اي ان ما كان يلوح
ضرب من النظر حال كونه مستورا الا على الراسخين وهو الذي كان حينئذ كذا وكذا واما قوله للظاهر رأي جزئي
واخر كلي فاعلم ان المراد منه بيان اعادة من ان الفلك لو كانت له نفس ناطقة لحصلت له زيادة معنى وذلك

لانه اذا حصلت له نفس مدركة للجزئيات ونفس اخرى مدركة للكليات وتكون هذه النفوس الناطقة منغمرة مشتغلة
من معقول الى معقول كانت الجزئيات الفلكية صادرة عن مجموع راس احدهما الراى الكلى الذى للنفس الناطقة
والثانى الجزئى الذى للنفس الفلكية وتكون تلك الجزئيات حينئذ جارية مجرى الافعال الانسانية فان التى يكون
مبداها العقل ثم التخيل اشرف من التى تكون مبداها مجرد التخيل واما قوله ويجتمع مما بيناه عليه ان للجزئيات فى العالم العقلى
نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت فالمراد ان الحركات التى فى عالمنا معلومة
للعقول على وجه كلى وللنفوس الجسمانية على الوجه الذى يحصل فيه الشعور بالوقت اى يعلم انه الان حاضر او غير
حاضر واما قوله او النقشان معا فاعلم انه لما بين هذه الجزئيات معلومة للعقول وللنفوس وكان ربما خطر بالبال
ان النفوس لا تدرك هذه الجزئيات الا عند حصولها واما العقول فان علمها بهذه الجزئيات حاضر ابدا فالشيخ دفع هذا
الوهم بقوله والنقشان معا يعنى ان علم العقول بهذه الجزئيات وهى عالمة بذواتها ابدا فهى عالمة بهذه الجزئيات
ابدا فالعلمان موجودان معا لا يتقدم احدهما على الاخر وانما احتاج الى ذلك لان غرضه ان يقول النفوس الناطقة
يمكنها الاتصال بتلك المبادى فاذا كانت المبادى عالمة بجميع هذه امكن انتقاش النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى
تدرك ما سيقع قبل وقوعه فحينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب ٥ **اشارة** قال الشيخ رضى الله عنه ولنفسك
ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحايل الى اخره **قلت** لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الان
فى المقدمة الثانية وهى ان نفسنا الناطقة متمكنة من استفادة العلوم من تلك المبادى ثم بين هذه المقدمة فى هذا
الفصل على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل فاما البيان الاجمالى فهو ان النفس الناطقة متمكنة
من الاتصال بتلك المبادى ليستفيد العلوم منها واذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم عند ذلك الاتصال حاصلة
كانت هذه الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا ٥ **تنبيه** قال الشيخ رضه القوى النفسانية متجاذبة
متنازعة الى اخره **قلت** فى الان شرع فى بيان تفصيل الكلام فى تمكن النفس الناطقة من الاتصال بعقول الافلاك ونفوسها
واعلم ان الكلام فى ذلك يستدعى مقدمات فمن تلك المقدمات ما ذكره فى هذا الفصل وهى ان القوى النفسانية
متجاذبة متنازعة فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة الغضبية لا يمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس
واذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فان استعمال النفس اياه هى مستبدة به يمنعها
من اعانة ساير القوى على افعالها فلا جرم متى احتاج البدن الى فعل قوى صادر عن القوى الجسمانية تركت النفس
الاشتغال بافعالها التى لها بالاستبداد الى معاونة تلك القوى على ذلك الفعل وايضا فالنفس اذا استخدمت الحواس



الباطنة خادمة الحواس الظاهرة اى ضعفت ولذلك فان الانسان حال ما يكون مستغرقا فى تخيل او تفكر بالحضرة عنه
المبصر القوى والمسموع القوى ثم انه سئل منه الحس لا يشعر بشى من ذلك **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النقش الذى
اذا تمكن صار النقش فى حكم المشاهد الى اخره **قلت** هذه مقدمة ثانية للمقصود وتقريرها انا بينا ماهية الحس المشترك
فيما تقدم وبينا انه يحصل فيه صور الامور التى تحس بالحواس الخمسة وان هذه المحسوسات متى ارتسمت فيه صارت محسوسة
مشاهدة وانها تبقى فى الخارج وبينا ذلك بانا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة المدارة بسرعة دايرة واعلم
ان الصور المرتسمة فى الحس المشترك اربع درجات فى الاحساس بالجرم اى تصير مشاهدة فى ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات
الخارجية وثانيها ان يبقى الاحساس بها بعد بقاء المحسوسات فى الخارج وثالثها بقاء الاحساس بعد زوال المحسوس الخارجى
ورابعها اراد ان يبين حصول تلك الاسباب التى ذكرها فى النوم واعلم انه لا شك ان النوم مانع للحواس الظاهرة من افعالها
وقد يكون ايضا مانعا للنفس الناطقة عن افعالها وذلك لانه اذا استعملت النفس الناطقة باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء
ولذا نشهد للناعى ان النفس متى استعملت باعمالها التى هى مستبدة بها شغلت ساير القوى عن الاشتغال باعمالها فلو اشتغلت
النفس باعمالها التى لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لما تم الهضم وما كمل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك
كان من الصواب ان يكون للنفس انجذاب الى معاونة الطبيعة حال اشتغال الطبيعة بالهضم وايضا فالنوم اشبه بالمرض
منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول عند النوم حصل الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها اما الفاعل فلان النفس مشغولة
بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة فلا تتفرغ لتدبير القوة المتخيلة فيكون القوة المتخيلة مستقلة بنفسها متمكنة
من التشبيح والتلويح كيف شاءت وما دامت من غير مانع واما القابل فلان لوح الحس المشترك خالى عن النقوش الواردة
عليه من الحواس الظاهرة ومتى حصل الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل لا محالة فلا جرم ظهرت هذه
الصور فى المنام وصارت كالامور المشاهدة **اشارة** قال الشيخ واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض
الى اخره **قلت** واما فى حال المرض فالسبب فى مشاهدة هذه الصور شى واحد وهو ان النفس لاشتغالها بمعالجة البدن
ضعفت عن تدبير المتخيلة فاستولت المتخيلة وقويت على التشبيح فلاحت تلك الاشباح فى لوح الحس المشترك ٥
**تنبيه** قال الشيخ انه كلما كانت النفوس اقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات الى اخره **قلت** المقصود
من هذا الفصل بيان امرين الاول ان النفس اذا كانت قوته قويت على حفظ عين ما ادركته ولم تنتقل عنه الى
ما يحاكيه واما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حفظ المدرك فحينئذ ربما انتقلت من الشى الى ما يحاكيه ويشابهه من بعض
الوجوه ثم من ذلك المحاكى الى ما يحاكيه مرة اخرى ولا تزال تنتقل من الشى الى ما يحاكيها الى ان يصل امر لا يناسب

المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن اصلاحها وتنبيهها الثاني
ان النفس اذا قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها بالعالم العقلي واستفادتها منها لكن وبالجملة
فالنفس القوية وافية بالجانبين اعني الجانب العقلي والجانب البدني ولا يكون التفاتها الى احد الجانبين مانعا لها من الالتفات
الى الجانب الاخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك
الرياضات اقوى **تنبيه** قال الشيخ واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل الى آخره **قلت** لما فرغ من بيان
هذه المقدمات شرع الآن في المقصود وهو بيان سبب مشاهدة الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انه
متى تمكنت النفس من الاتصال بالعقول عقلت امورا ارتسمت المتخيلة صورا جزئية مناسبة لتلك المعقولات فانحدرت
تلك الصور الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة ومتى عرض للقوة المتخيلة ضعف اما بسبب مرض عرض لها او
لتحلل الروح التي هي آلتها بسبب كثرة حركاتها وافعالها اما لان هذه القوى الى الدعة او لكون يحصل حينئذ للنفس الناطقة
خلاص عن تدبيرها وتسخيرها وتتصل بالعالم العقلي فيحصل بينها هناك شيء من النقوش العقلية والاحكام القدسية
وعند ذلك تنزع القوة المتخيلة الى تشبيه ذلك المعنى الكلي في صورة جزئية وسبب هذا الانزعاج امران احدهما
ان هذه القوة تزول عنها الكلال والملال بسبب استراحتها القليلة وتعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبيح
والثاني ان النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين السببين تنزع القوة المتخيلة وتركب لحصول الاحساس بها
وان لم يوجد المحسوس في الخارج البتة واذا عرفت ذلك فنقول امر القطرة النازلة والنقطة الدائرة دال على الاقسام
الثلاثة الاولى واما القسم الرابع فلا بد فيه من دليل اخر **تنبيه** قال الشيخ ربما تشاهد قوم من المرضى والممرورين
صورا محسوسة ظاهرة الى آخره **قلت** لما كان الاستدلال بالقطرة والنقطة انما يدل على احساس المشترك بما لا وجود له
في الخارج البتة وكانت هذه المقدمة لا بد منها في اثبات المطلوب الذي نحن بصدده لا جرم افتقر الى ذكر دليل اخرى
وتقريره ان المرضى والممرورين يشاهدون صورا محسوسة مع انها لا يراها غيرهم فتلك الصور اما ان يكون معدومة
وهو محال لان العدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مشاهدا فهي اذا موجودة فاما ان تكون في الخارج او لا في الخارج
والاول باطل والا لرآها كل من كان سليم الحس فهي اذن غير موجودة في الخارج فاما ان تكون موجودة في النفس الناطقة
او في قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات ولا ترتسم فيها صور الجسمانيات فهي اذا
مرتسمة في قوة جسمانية غير المبصرات فهي اما القوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان اعمى ولانه ربما شاهد
ذلك بالبعد ولان البصر لا يدرك الا الموجود في الخارج فعلمنا ان في البدن قوة جسمانية غير القوة الباصرة وهي التي



ادركت هذه الصور فثبت بما ذكرنا ان الحس المشترك قد تشاهد صورا لا وجود لها في الخارج البتة واذا ثبت
ان هذه الصور ما وردت عليه من خارج وجب ان يكون ورودها عليه من داخل ولذلك اذا كان في
خزانة الخيال صور مخزونة فاذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة او تركبها القوة المتخيلة
صورا فترتسم تلك الصور في الحس المشترك واعلم انه كما يجوز ان ترتسم الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس
المشترك ثم تنتقل الى خزانة الخيال لذلك لا باس بان تنتقل الى الصور الموجودة في خزانة الخيال او الصور التي
تركبها المتخيلة الى الحس المشترك لان الحال فيها قريب من الحال بين المرايا المتقابلة وللقائل ان تقول قد بينا
فيما مضى انكم اذا جوزتم في الشيء المبصر او المسموع بان لا يكون موجودا في الخارج كانت السفسطة لازمة لكم
حيث لا يكون لكم عنها محيص **تنبيه** قال الشيخ ثم ان الصارف عن هذا الاستنقاش الى آخره **قلت** لما بين ان
الصور المرتسمة في التخيل قد تنتقل الى الحس المشترك حتى تصير مشاهدة محسوسة وان لم تكن موجودة في الخارج
كان لقائل ان يقول لو جاز ان يكون الامر كذلك لوجب ان تصير جميع المتخيلة محسوسة والامر ما الفرق بين وقت
ووقت وحال وحال فذكر في هذا الفصل ما يكون مانعا من هذا الامر وذلك شيئان وجعل احدهما عائدا الى
القابل الذي هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع
لصور اخرى لان اللوح اذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش فحينئذ لم يتسع ان ترتسم فيها الصور المخزونة
في الخيال وللقائل ان يقول الصغير اما ان يقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها او لا يقبلها فان كان الاول لم يلزم
من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة اليه من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور الصاعدة اليه من الخيال والمتخيلة
وان كان الثاني استحال ان يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم من الدماغ من صغره ولنرجع
الى المقصود واما المانع الثاني وهو عائد الى الفاعل فان العقل او الوهم اذا استخدم القوة المفكرة وصارت
المفكرة مشغولة بخدمة احدهما لم تتفرغ لافعال نفسها خاصة فلم تتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيحها ومتى
لم توجد تلك الصور استحال انحدارها الى الحس المشترك فهذان المانعان اذا وجدا لم يحصل الامر المذكور واما اذا
زال احدهما وبقي الاخر فربما عجز عن الضبط وحينئذ يستولي التخيل على الحس المشترك ويلوح فيه الصور محسوسة
مشاهدة **اشارة** قال الشيخ الرئيس النوم شاغل للحس الظاهر الى آخره **قلت** لما بين انه كيف ينبغي ان يكون
الامر حتى تصير الخيالية محسوسة وكان هذا الامر ما يعرض في النوم صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى الكلي النفساني
فاذا انجذبت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة **اشارة** قال الشيخ الرئيس واذا كانت النفس

قوية الجوهر الى آخره قلت وكان النفس تتصل عند النوم بالعقول فتنتقل من هناك امورا ثم تركب المتخيلة صورا
مناسبة لها ثم ارتسمت تلك الصور في الحس المشترك فقد يحصل مثل هذه الحالة في اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية
بتدبير الجنبين واسعة لها حتى ان الانسان حال اليقظة تتصل نفسه بالعقول فيدرك من هناك امورا ثم ركبت المتخيلة
صورا مناسبة لتلك المعقولات ثم انحدرت تلك الصور الى لوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ ايضا
صورة وسماع كلام وان لم يكن لشيء من ذلك وجود في الخارج **تنبيه** قال الشيخ ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها
من هيآت ادراكية الى آخره **قلت** لما بين السبب في مشاهدة الصور وسماع الاصوات التي لا وجود لها في الخارج حالتي
النوم واليقظة اراد ان يتكلم في اقسامها واحكامها فان منها ما يكون صوابا غنيا عن التعبير والتاويل ومنها ما يحتاج اليها
ومنها ما يكون باطلا بالكلية فقدم لذلك هذه المقدمة وهي ان من شان القوة المتخيلة الانتقال من المعنى الى ماله تعلق
ما اما الى شبيهه او الى ضده وسبب الانتقال تارة الى الشبه واخرى الى الضد امور جزئية لا توقف لنا عليها ثم ان الحكمة
تقتضي ان يكون خلقة هذه القوة على هذا الوجه فانا لو لم تكن كذلك لما انتفعنا بها عند النفس لان النفس لا تتم الا بالانتقالات
من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما ثبت ان هذه القوة من شانها وغريزتها هذا الانتقال فهي لا تخلو عن
هذا الانتقال الا اذا اعتاقها عن ذلك مانع وما ذكر الا احد امرين احدهما استيلاء النفس الناطقة عليها فانها تمنعها عن
هذه الانتقالات وتبعها والثاني ان يكون الصورة المنتقشة فيها قوية جلية فهي لجلائها تمنعها عن الانتقال الى
غيرها او للمعرفة بما سبق ان من شان القوى الجسمانية ان لا يكون لها شعور للمدركات الضعيفة عند شعورها
بالمدركات القوية ٥ **اشارة** قال الشيخ فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة الى آخره
**قلت** لما فرغ عن بيان تلك المقدمة رجع الان الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقة فالاثر الحاصل
منها في النفس على اقسام الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال ولا الذكر ولا يبقى فيه اثرهما البتة الثاني ان يكون اقوى
من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال امعن في الانتقال الثالث ان يكون قويا جدا فترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا تاما
ثم قال وسبب هذه الاحوال المختصة بحال النوم فقط بل هي حاصلة ايضا عند اليقظة فانك اذا تفكرت في امور فربما
تضبط فكرك في ذكر كون ربما انتقلت عن مطلوبك الى امور اخر بحيث تنسى مهمك فتحتاج في تذكر ذلك المطلوب الى التحليل
بالعكس وذلك التحليل قد يوديك الى وجدان ذلك المطلوب تارة ولا يوديك اليه اخرى ٥ **تذنيب**
قال الشيخ رضي الله عنه فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة او النوم الى آخره
قال الشيخ انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال الى آخره **تنبيه** اعلم ان هذه الاشيا ليس سبيل القول بها والشهادة



لها الى آخره **قلت** هذه الفصول الثلثة غنية عن الشرح لجلائها **تنبيه** قال الشيخ الرئيس لعلك قد بلغك عن العارفين
اخبار تكاد تاتي بقلب العادة الى آخره **قلت** عد في هذا الفصل امورا كثيرة من خوارق العادات لكنها باسرها
متعلقة بالتصرف في العالم العنصري وذكر ان لها اسبابا معلومة ولم يذكر شيئا يتعلق بالاجرام الفلكية فان التصرف
فيها بالتعبير عن مجاريها غير مجاز ٥ **تذكرة وتنبيه** اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست
جسما ولا جسمانية وقد مر بيان ذلك وثانيها ان الهيآت النفسانية قد تكون مبادي لحدوث الحادثات في الابدان
مع كون النفوس مباينة لها وبين ذلك بامور ثلثة فاولها ان الانسان قد يمكنه المشي على خشبة موضوعة على الارض ولو
وضعت تلك الخشبة على طرفي جدار لما تمكن من المشي عليها وما ذلك الا لانه توهم السقوط بوجه وثانيها ان امزجة
الناس تتغير بحسب احوالهم النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم
الشديد للمرض والصحة ايضا يوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار والاستقراء ورابعها انه ليس كل مسخن بحار فان الحار
تسخن وهي غير حارة ولا كل مبرد ببارد فان القوة التي في الافيون تبرد فوق تبريد الماء مع ان الافيون مركب
والماء بسيط وقوة الكيفية في البسيط اقوى في المركب اذا ثبت ذلك فلا تستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية
لاجلها تتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم كنفسنا بالنسبة الى بدننا ولا تستبعد ايضا ان تتعدى تاثير تلك النفس الى
ساير النفوس حتى تقيد ساير النفوس لانقيادها لقوته على مثل ذلك التصرف وما يقرب منه واذا ثبت ان هذا المعنى
محتمل في جوهر النفس فاذا انضمت الرياضة اليه اعني كسر قوتي الشهوة والغضب فلا شك انها تصير حينئذ اقوى
هذا حاصل هذا الفصل ٥ ولقايل ان يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها لا تفيد القطع بصحة وجود هذه النفس التي
ذكرتموها لانه اذا كان توهم السقوط موجبا له وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما وساير الانفعالات النفسانية
موجبة انواعا مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود نفس ناطقة تقوى على التصرف في كلية العالم العنصري
لان النفوس مختلفة بالماهية لهذه القوى الاخرى ولا يلزم من ثبوت حكم الشي ثبوت حكم اقوى واجل من الحكم الاول
لشي اخر يخالف الشي الاول ولئن سلم ليس غرض صاحب ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان على القطع بصحة وجود هذه
النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان انه ليس في العقل ما ينافيه قلنا فاذن يرجع حاصل ما ذكرتموه الى انه
لا دليل على صحته ولا على امتناعه وذلك التوقف لا القطع بالصحة وايضا فقد ينتهم هذه الجملة على اثبات النفس الناطقة
وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والتخيلات التي لاجلها يختلف المزاج والغضب والفرح
والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستناد الا يكون هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات اولى

نجوبز ان يكون للبدن المخصوص خاصية بعينه لاجلها تمكن الانسان من التصرف في هذا العالم أولى من الاستدلال بذلك
على تجويز ان يكون في النفوس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية بعلمنا انه لا تعلق لاثبات هذا الاحتمال الذي ذكرتموه
باثبات تجرد النفس وعدم تجردها البتة واصلا فقد تلخص ما ذكرنا انه لا حاصل لهذا الفصل بعد تجويز الامور
الخارجية وتحصيل الامور المهمة الا ان يقال كون الانسان موصوفا بخاصية لاجلها تمكن التصرف في هذا العالم العنصري
اما في نفسه الناطقة أو في بدنه جائز لا بمعنى القطع بصحته بل بمعنى انه ليس عندنا ما يدل على امتناعه اصلا ومعلوم
ان هذا القدر في الجواب لا يستدعي التطويل المذكور **اشارة** قال الشيخ الرئيس هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج
الاصلي الى اخره **قلت** ولما ذكر ان يكون الاتي بخوارق العادات لاختصاص نفسه بخاصية معينة ثم كان من مذهبه
ان النفوس الناطقة البشرية متساوية في النوع اي هي متساوية في تمام الماهية وان كان لم يذكر شيء من كتبه على هذا
المطلوب شبهة فضلا عن حجة فحينئذ وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفوس عن ساير النفوس بهذه القوة ليس
امتيازا بامر ذاتي بل لا بد وان يكون بامر عارضي ولا يمكن ان يكون ذلك الا لاحد وجوه ثلاثة احدها المزاج الاصلي وبيانه
ان المنوع الذي يوجد في اشخاص كثيرة فان تشخصات تلك الاشخاص لا بد وان تكون معللة بالقوابل على ما مر بيان هذه
المقدمة في النمط الرابع واذا كانت النفوس البشرية اشخاص نوع واحد كانت تشخصاتها معللة بالقوابل وقوابلها
هي الابدان الموصوفة بالامزجة المختلفة فاذن تلك الامزجة علل تشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا
استبعاد في ان يكون تلك الامزجة عما يكون علة لتشخصات تلك النفوس يكون ايضا علة لاحوال وصفات لازمة لتلك
الاشخاص واذا كان كذلك جاز ان يكون نفس مختصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج المتشخص فيكون ذلك وصفا مرضيا
وان لا يمان او للوجود الى اخره وثانيها ان تحصيل تلك الخاصية للنفس لاجل مزاج طاري غير مكتسب وثالثها كان
تحصيل تلك القوة بالكسب والاجتهاد في الرياضة وتصفية النفس كما يحصل لاولياء الله الابرار **اشارة** قال الشيخ
والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو معجزة الى اخره **قلت** لما بين امكان
وجود نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الآن في ذكر اقسام هذه النفوس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه
الخاصية اما ان يكون خيرة أو شريرة فان كانت خيرة فهو الذي يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه
النفس اذا انضمت الرياضة والاجتهاد الى ما لها من الخاصية فهي في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه واما ان كانت شريرة
فهو الساحر الخبيث وربما منعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يبلغ في كمال القوة مبلغ الانبياء والاولياء ۝
**اشارة** قال الشيخ الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل الى اخره **قلت** لما تكلم في النفوس البشرية



المؤثرة في عنصر هذا العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤكد القول به وهو الاصابة بالعين فانه لا معنى لها الا الحالة النفسانية
التي في نفس المتعجب التي افادت نهكا وضعفا في المتعجب منه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في السحر ۝ ولقايل ان يقول
هذه الصورة ايضا غير صالحة لان يستدل بها على القطع على صحة المطلوب بل لا فايدة فيها الا دفع استبعاد المنكر ثم لا
ينبغي بعد ذلك الا التوقف في الامتناع والصحة الى ظهور البرهان ومشاهدته في العيان واما قوله وانما يستبعد
هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا أو مرسل جزء أو منفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه
استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار فاعلم ان من الناس من انكر التاثيرات النفسانية اصلا وقصر الامر
على التاثيرات الجسمانية وزعم ان التاثير لا يحصل الا بالملاقات ثم انهم تكلفوا في الجواب عن الاصابة امورا
ركيكة جدا امثال ان بعضهم قال انه يخرج من قلب العاين نفس وهوا ويصل الى ذلك الشيء ويكون جاريا مجرى
السم له ومنهم من ذكر في جذب المغناطيس الحديد وما يقرب منه فزعم انه يخرج منه خيوط دقيقة وتتعلق بالحديد
وحينئذ ينجذب الحديد اليه فهذا هو المعنى بارسال الجزء واما ارسال الكيفية فهو ان النار اذا سخنت الجسم البعيد
ثم ان الشيخ قال ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار يعني من تامل ما ذكرناه في
اول الباب من تاثير التوهم في السقوط وتاثير الخيالات في تغير المزاج علم فساد هذا الشرط **تنبيه** قال الشيخ
ان الامور الغريبة تنبعث الى اخره **قلت** لما بين ان ظهور الخوارق يجوز ان يكون لخاصية النفس بين
ههنا ان ذلك قد يكون لغير هذه العلة بل لعلل اخرى جعلها على اقسام ثلاثة وذلك لان المقتضي لهذه الخوارق
اما ان يكون قوة نفسانية أو جسمانية وان كانت جسمانية فاما ان يكون قوة جسمانية عنصرية او قوة جسمانية فلكية
فاما الخوارق الحاصلة من التاثيرات النفسانية فهي المعجزات والكرامات واما الحاصلة من القوى العنصرية
كجذب المغناطيس فهي النيرنجات واما الحاصلة من القوى الفلكية فهي المسماة بالطلسمات واعلم ان القوى
الفلكية لا تؤثر في الخوارق الا عند انضمام القوى العنصرية القابلة او القوى النفسانية الارضية الفاعلية
وهذا هو الطلسمات فهذا ما اوده هنا وشرحنا ثم ارجع الى السر المتكلم انى كنت راغبا في التحقيق مقدرا
امكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلاثة ۝ **نصيحة** قال الشيخ الرئيس رضي الله عنه وارضاه
اياك ان يكون تكيسك الى اخره **قلت** الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يمارسوا حقايق العلوم
قد جرت عادتهم بانكار الكرامات والمعجزات بل كل ما كان على خلاف العادات المالوفة والمناهج المطردة
وغرضهم من ذلك ان يتميزوا عن العامة في عدم الاعتراف بكل ما يقال والسبب فيه ما استحوط بعقلهم وزيف

سبيلهم وبين ان الحمق في انكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان ليس دون الحمق في الاعتراف بما لم يعرف ثبوته بالبرهان
وذلك لان الجزم بالقضية المجهولة من غير دلالة سوا كان ذلك الجزم جزما بالاثبات او النفي فانعوام حمقى لجزمهم
بالثبوت لا لدلالة وهاولاء المتفلسفة حمقى ايضا لجزمهم بالنفي لا لدلالة بل الحمق الاول اقرب الى السلامة من الحمق
الثاني لان الاول يوجب الانقياد للاولياء والشرايع وذلك سبب النظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في الاخرة
على ما مر تقريره في النهج الثامن واما الحمق الثاني فهو سبب للفساد والخلاعة والشر في الدنيا والشقاوة
الكبرى في الاخرة فالاحمق الاول جاهل سليم والاحمق الثاني شيطان رجيم واما المحقق فان لاح له برهان
في النفي او الاثبات قال به والا توقف فيه وسرحه الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا بوجوبه
ولا بامتناعه واما قوله فاعلم ان في القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب
فمعناه ظاهر ○ **خاتمة ووصية** قال الشيخ الرئيس رضي الله عنه ايها الاخ اني قد مخضت لك في
هذه الاشارات عن زبدة الحق الى اخره **قلت** المخض تحريك اللبن ليوخذ زبده والقفية الشي
الذي يوثر به الضيف والغرض من هذا الفصل منع الناظر في هذا الكتاب وما يجري مجراه من العلوم النفيسة في
ايدي اقوام مخصوصين فالاول الجاهل المتبذل المستخف بالعلم كما قيل في منح الجهال علما اضاعة والثاني
البليد الذي لا يفهم فانه لا يقف على الحقيقة وربما صار سببا لخروجه عن ربقة الشريعة وصار اشقى
الاشقياء والثالث المقلدة فانهم لا ينتفعون بشي من العلوم وان كانوا في غاية الذكاء لان حبهم المفرط لما هم
عليه من المذاهب بعينها يصدهم عن الوقوف ولحس الناس عادلهم مثل هاولاء المتفلسفة فانهم ينظرون الى
اصحاب الشرايع والاديان بعين الاستخفاف مع كونهم اخس الناس درجة وانزلهم مرتبة واستحقاقهم اللعن في الدنيا
**قال** مصنف الكتاب محمد بن عمر رضي الله عنه وارضاه وانا ايضا اوصيك يا اخي في الدين وصاحبي في طلب
اليقين ان تجعل بهذا الشرح ما امر الشيخ به وان لا تتعدى عن قانون قوله فانك بعد الاطلاع على ما فيه ووقوفك
على حقايقه ومعانيه تعلم ان الضنة ان حسنت في المشروح فهي واجبة في هذا الشرح لكثرة ما فيه من الحقايق
الدقيقة والمباحث العميقة ○ ونسال الله تعالى ان يجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا وان ينفعنا وجميع طالبي
الحق به انه خير معين ○

تم الكتاب والحمد لله وحده والصلاة والسلام على الملايكة الكرام ثم الانبيا العظام ولواهب البركات
ومنزل الحمد اعزه شانه ○ وقع الفراغ اول شهر الله المبارك رمضان من شهور سنة ثلاث وخمسين و...

